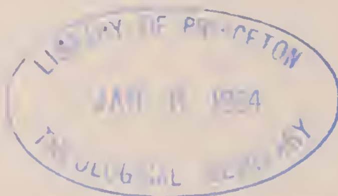


ANTONIO ORBE S. I.

ESTUDIOS VALENTINIANOS

I. Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. 1958, p. XX-512 et VIII-310.

II. En la aurora de la exegesis del IV Evangelio (Ioh. I, 3). 1955, p. 404.

III. La unción del Verbo. 1961, p. XX-720.

IV. paratur

V. Los primeros herejes ante la persecución. 1956, p. XII-320.

Eiusdem auctoris.

La Epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción κατ' ἐπίνοιαν. (En torno a la filosofía de Leoncio Bizantino), p. VIII-55.

LIBRERIA EDITRICE DELL'UNIVERSITA' GREGORIANA

Analecta Gregoriana

Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita

Vol. 113. Series Facultatis Theologicae: sectio A, n. 19

LA UNCION DEL VERBO

Estudios Valentinianos - Vol III

por

ANTONIO ORBE S. I.

LIBRERIA EDITRICE DELL'UNIVERSITÀ GREGORIANA

Piazza della Pilotta, 4 - Roma

1961

IMPRIMI POTEST

Romae, die 10 Octobris 1961

R. P. PAULUS MUÑOZ VEGA, S. I.
Rector Universitatis

IMPRIMATUR

E Vicariatu Urbis, die 7 Novembris 1961

✠ ALOYSIUS Card. *Provicarius*

ROMAE - TYPIS PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE

AL LECTOR

Los libros siguen un ritmo muy distinto del que uno quiere. Difícilmente se aviene el autor a suscribir páginas en parte envejecidas. El título del que ahora presento será discutible. Pudo haber sido otro: « El bautismo de Jesús en la primera teología ». El tema de la unción del Verbo abarca algo más. Y probablemente compromete también algo más. Nunca se me ocurrió ofrecer nada definitivo. Algunos puntos destacarán mejor, cuando estudie, según espero, la Pneumatología de los siglos primeros.

El primer plan me lo sugirió la lectura de unas páginas de A. Houssiau (*La Christologie de s. Irénée*, Louvain 1955 pp. 166-184). Tocábanse allí el significado del *Christos* antes de s. Ireneo, y la bajada del Espíritu sobre Cristo (resp. sobre Jesús) en s. Justino (resp. en Ireneo). Eran puntos de sumo interés, que merecían mayor detenimiento. No me lisonjeo de haber descubierto su enorme perspectiva. ¿ Apunté el camino a otros ? Por muy opinables que sean las conclusiones, una cosa me parece clara: el inmenso contenido teológico y humano de la Cristología preniceena. Dije Cristología, como pude decir Soteriología. La distinción es posterior.

El bautismo de Jesús destaca con singular relieve entre ebionitas, gnósticos y eclesiásticos. Gran parte de su teología se ha ido perdiendo sin fortuna. No sería pequeña retornar a la rica problemática de aquellos siglos, tan cercanos en el alma y en el tiempo a los Evangelios. Ganarían en unidad los grandes misterios de la vida de Jesús. Lo soteriológico alcanzaría insospechada dimensión humana. Y sin menoscabo de algunos datos que a veces parecen haber sacrificado su deliciosa hondura a exigencias extrañas. Pienso en *Lc* 2, 52: « Y Jesús adelantaba en sabiduría, en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres ». O en *Ioh* 7, 39: « Porque aún no había Espíritu, por cuanto Jesús no había sido aún glorificado ».

Mucho debe este libro a otros. A la abnegada labor del H. Bernardo Arruti S.J., y a la continua, desinteresada ayuda de los RR. PP. E. Gathier, Profesor y Bibliotecario de la Gregoriana, y J. Schyns S.J. La unción del Verbo se me dejó sentir en todos ellos. « Dilectio dulce verbum, sed dulcius factum ».

Roma y 12 de octubre de 1961
en la fiesta de Nuestra Señora del Pilar

A.O. S.J.

INDICE GENERAL

SIGLAS

AAA	— Acta apostolorum Apocrypha, edd. *Lipsius-Bonnet*
ACW	— Ancient Christian Writers, Westminster (Maryland)
AGWG	— Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
APAW	— Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften
AuC	— Antike und Christentum, *F. J. Dölger*
BAC	— Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid
BT	— Bibliotheca Teubneriana, Leipzig
CAG	— Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin
CC (CCL)	— Corpus Christianorum. Series Latina, Turnholt
CCAG	— Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, Bruxelles
CG	— Ms. gnóstico del museo copto en el Cairo
CH	— Corpus Hermeticum, edd. *Nock-Festugière*
CIG	— Corpus Inscriptionum Graecarum
CSCO	— Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain
CSEL	— Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae
DAChr	— Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris
DCB	— Dictionary of Christian Biography, London
EE	— Estudios Eclesiásticos, Madrid
EphThLov	— Ephemerides Theologicae Lovanienses
ET	— Excerpta ex Theodoto
EV	— Evangelium Veritatis, Zürich
FlP	— Florilegium Patristicum, Bonnae
EPhG	— Fragmenta Philosophorum Graecorum, ed. *Mullach*
FzGNTK(FzGK)	— Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, *Th. Zahn*
GCS	— Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig
GK	— Geschichte der Neutestamentlichen Kanons, *Th. Zahn*
HE	— Historia Ecclesiastica
JA	— Journal Asiatique, Paris
JTS	— The Journal of Theological Studies, London
MGH	— Monumenta Germaniae historica
NF	— Neue Folge

NGG — Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften
NS — New Series
PG — *Migne*, Patrologia Graeca
PGM — Papyri Graecae Magicae, ed. *Preisendanz*
PL — *Migne*, Patrologia Latina
PLS — Migne (*Hamman*), Patrologia Latina. Supplementum
PS — *Graffin-Nau*, Patrologia Syriaca
PUG — Pontificia Universitas Gregoriana
P.-W. — Pauly-Wissowa (Kroll), Real-Enzyclopädie der klassischen Altertums-Wissenschaft
RB — Revue Biblique, Paris
RHE — Revue d'Histoire Ecclésiastique, Louvain
RHT — La Révélation d'Hermès Trismégiste, *Festugière*
RSR — Recherches de Science Religieuse, Paris
SBHAW — Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
SBPAW — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften
SCh — Sources Chrétiennes,Paris
SVF — Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. *I. ab Arnim*
ThLZ (TLZ) — Theologische Literaturzeitung, Leipzig
ThQ — Theologische Quartalschrift, Stuttgart
TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig
TWbzNT — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. *Kittel*
VC — Vigiliae Christianae, Amsterdam
WA — Das Wesen der Archonten, cf. *Schenke*
ZAW — Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin
ZKTh — Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck
ZnTW (ZNW) — Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, Giessen

A MANERA DE INTRODUCCION

Entre los nombres de Cristo hay uno que polariza una inmensa teología, ὁ Χριστός. Y sin embargo no es el más estudiado. Fr. Luis de León trató admirablemente de los que se aplican al Salvador, mas no del término fundamental. Hoy día se le examina muy bien desde el punto de vista exegético. *Christos* traduce al hebreo *maschiah*, y esconde fácilmente la teología veterotestamentaria del Mesías. El título (*Messias*, *Christos*) expresaba en los días de Jesús todas las formas de la expectación mesiánica. La literatura judía extracanónica gusta de representar al Mesías como Rey [1], como Sacerdote [2] y como Profeta [3]. Los Esenios aguardaban a un Mesías *aaronítico* (sacerdote) e *israelítico* (rey). ¿Eran dos Mesías, o uno simultáneamente Sacerdote y Rey? Los críticos no están de acuerdo [4].

Entre los *Testamenta XII Patriarcharum* recurre con frecuencia una idea. El Mesías descenderá de Leví, no de Judá; primero será Sacerdote, luego Profeta y Rey [5].

El título en sí era susceptible de cualquiera de las tres aplicaciones. El *Ungido de Dios*, profusamente atestiguado en el tardo judaísmo [6], indica de manera especial la unción *real*, pero en sí es igualmente aplicable a la unción sacerdotal y profética.

---

[1] Cf. W. Staerk, *Soter*, Gütersloh 1933 pp. 48-56.

[2] Staerk, o. c. 56-61; cf. también 16-18.

[3] Staerk, o. c. 61-72; O. Cullmann, *Christologie*² pp. 11-49.

[4] Cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957 pp. 83-85; y sobre todo P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934 p. 173 ss. 190 ss.

[5] Cf. *Test. Rub.* VI, 7-12; *Test. Levi* VIII, 14; XVIII; *Test. Jud.* XXIV, 1-3; *Test. Dan.* V, 10. 11; *Test.Jos.* XIX, 5-9. Véase R. H. Charles, *Apocryph. and Pseud.* II. 294 (prerrogativas del Mesías Levítico): « It was the priestly character of the Maccabean priest-kings that gave rise to the expectation that the Messiah was also to be a priest as well a king».

[6] *Psalm Salom.* 18, 5. 7; en los *Targumim* (1 *Sam.* 2, 10; 2 *Sam.* 22, 51; *Zac.* 4, 7); *Bar.* 39, 7; 40, 1; 72, 2; *Apoc. Esdr.* 7, 28 (etióp. y ármen.);

No parece que los judíos hayan hecho demasiada teología con el nombre mismo (*Messias*, *Christos*), y menos que hayan tratado de legitimarlo a la luz del origen [7] personal del Mesías. Aplicado singularmente al Vástago de David, por quien Dios había de librar y regir a su pueblo [8], orientaban la atención hacia el futuro, dejando entre sombras su preexistencia. Y así pasó al NT que recoge dos veces la expresión hebrea *Messías* (*Ioh* 1, 41 ; 4, 25), aclarándola siempre con su versión *Christos*. El simple *Christos* se repite con frecuencia en los IV evangelistas (*Mc*. 7 veces, *Mt*. 17, *Lc*. 11, *Ioh*. 20 veces) ; pero Jesús mismo utiliza el título con parsimonia. El IV. evangelio, escrito para despertar la fe en El como Cristo e Hijo de Dios, no hace excepción.

A raíz de la Resurrección, el título de *Christos* constituía en la Iglesia primitiva uno de los más importantes de Jesús. Pedro terminaba el sermón del día de Pentecostés : « Conozca pues certísimamente todo Israel que Dios constituyó Señor y Cristo a este mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis » [9]. « Felipe bajando a la ciudad de Samaría les predicaba *al Cristo* » [10]. « Y Saulo más y más se fortalecía, y confundía a los judíos habitantes de Damasco, demostrando que Este es *el Cristo* » [11]. Conviene subrayar el último testimonio, relativo a la predicación de

---

7, 28 s. electus unctus meus (georgiano) ; cf. *Enoc* 48, 10 52, 4 (etióp.). — Χριστὸς κύριος LXX *Thren*. 4, 20 ; *Ps. Sal*. 17, 32 : prob. en ambas ocasiones se ha de leer como en *Ps. Sal*. 18, 5. 7 χριστὸς κυρίου. — Mi siervo el Mesías *Bar*. (sir) 70, 9 ; *Targ*. (*Is*. 42, 1 ; 52, 13 ; *Zac*. 3, 8). Mi hijo el Mesías *Apoc. Esdr*. 7, 29 (7, 28) lat. 7, 28 s. sir. — Otros pasajes en Volz o. c. 174. — En el *Apocalipsis de Elías* (copto) *el Ungido* caracteriza continuamente al Mesías (ed. G. Steindorff 161. 166 ss.). Véase W. Bousset, *Die Religion des Judentums*[3] p. 227 ; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898 pp. 233-241 ; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* II[4]. 613 ; Cullmann, *Christologie*[2] pp. 144-117 ; R. Mc L. Wilson, *The Gnostic Problem* 224 s. ; E. S. Drower, *The Secret Adam*, p. XI y 92 n. 1.

[7] Cf. W. Staerk, *Soter* 52 : « Es fehlt nur ein bedeutsames Motiv aus dem alttestamentlichen prophetischen Soterbilde, das Geheimnis seiner Herkunft».

[8] Cf. V. Taylor, *The Names of Jesus*, London[2] 1954 p. 18 ; Lagrange, *Judaïsme* 153 ss. 365 ss. ; Kattenbusch, *Apostolische Symbol* II 546 ss. sobre todo 547, 114 ; J. Bonsirven, *Judaïsme Palestinien* I. 362 ss.

[9] *Act*. 2, 36.

[10] *Act*. 8, 5.

[11] *Act*. 9, 22.

san Pablo. En abierto contraste con el uso ordinarísimo de los *Hechos*[12], el Apóstol usa repetidamente *Christos*, como nombre propio: sólo o en combinación con Jesús[13]. La ausencia de artículo (*Cristo*, y no *el Cristo*) no puede significar que el término haya perdido en Pablo el tecnicismo judío (= el Mesías), ni que predicando a los gentiles haya cambiado el *leitmotiv* de su Evangelio en Damasco (« demostrando que Este es el Cristo »). Este mismo *leitmotiv* hubo de contribuir decididamente a hacer del Cristo un nombre personal, pues sólo en Jesús tenía cumplimiento.

Aunque no me siento competente en la crítica del NT, yo encuentro que muchos olvidan con excesiva facilidad la plurivalencia del Cristo (resp. de la Unción mesiánica), para subrayar el aspecto de su Realeza, y en él una modalidad sumamente discutible en función de *teorías* veterotestamentarias unilaterales[14] que sólo explican *ab extrinseco* la Mesianidad de Jesús. Lo cual va derechamente contra la *unción intrínseca*, que estaba en el ambiente judío contemporáneo, y fué desarrollada más tarde en la teología cristiana. También olvidan los técnicos que el siglo I. conoció en el helenismo la moda de la filología[15], cuyas derivaciones a las clases populares se dejaron sentir en la primitiva Catequesis.

La igualdad *Cristo* = *Ungido* es demasiado fácil de retener, para distinguir entre judíos y no judíos. Si en las comunidades cristianas, venidas del helenismo, no había razón alguna para ver en Jesús al Cristo (= Mesías), con el colorido nacional vinculado a El por muchos judíos (no por todos), la había para descubrir en su persona al hombre ungido por Dios con el Espíritu Santo[16] en orden a la salud y evangelización de los pobres; y confirmado como tal espléndidamente en la Resurrección. Las categorías del nacionalismo judío hubieron de ampliarse, enriqueciendo los títulos de la persona de Jesús a la medida de la nueva fe.

---

[12] *Christos* recurre en ellos 25 veces, y a excepción de dos casos (9, 34; 10, 36) en sentido mesiánico o con una conotación formal a él. Cf. Taylor, *Names of Jesus* 21.

[13] Con la única, no segura, salvedad de *Rom.* 9, 5: « Del cual es el Cristo según la carne».

[14] Aludo al tema de la *Entronización*.

[15] Cf. Séneca, *ad Lucilium ep.* 108, 23 in fine: « Quae philosophia fuit, facta philologia est». Epict., *Ench.* 49; Ps. Clement. *Hom.* I, 10 s.; II, 8. Otros testimonios en mis *Est. Valent.* II, 179 s.

[16] Cf. *Lc.* 4, 18; *Is.* 61, 1 s.; 58, 6.

El veredicto de Harnack[17] se ha abierto camino[18] hasta nuestros días. « En el mundo gentil, escribe V. Taylor[19], el término *Messiah* no tenía significación, a menos de explanado. Aun explicado sonaba con extrañeza. Resultaba además abiertamente inadecuado. Jesús era mucho más que el Cristo de las esperanzas judías » ... « Entre los fieles cristianos, la vida, muerte y resurrección de Jesús había tan grandemente exaltado la significación de su persona, que para la predicación y enseñanza fueron menester nombres y títulos mejores y más descriptivos. Además, tanto el culto de la comunidad como la devoción personal en la vida de la Iglesia impusieron una terminología más rica ... El nombre *Cristo* pudo únicamente sobrevivir convertido en designación personal, cargada con hondo significado religioso mediante su asociación con éstos títulos (Señor, Hijo de Dios ...) ».

Taylor parece indicar que el término *Christos* adquirió su hondo sentido religioso por asociarse con otros. Sin formular sospechas sobre si la unción esencial al Mesías es o no en la primera teología título suficiente a la divinidad y al señorío del Cristo. En las comunidades de proveniencia judía, el *Ungido de Dios* adquirió un contenido muy superior al que ordinariamente tuvo entre simples judíos[20], mas no por eso era inadecuado a la dignidad específica de Jesús. Lo veremos claramente en s. Justino. Siempre hubo de haber alguna distinción entre *el Cristo* entendido por los maestros (Doctores, Profetas, Apóstoles ...) y los fieles. La ausencia de documentos en que se legitime la teología cristalizada más tarde en torno al nombre, se ha de suplir con términos o categorías emparentados.

Yo no trato de estudiar comparativamente. Ni podría negar que otros títulos han preponderado en la primera generación apostólica. Basta a mi intento seguir la trayectoria del *Christos* en la mente de los primeros teólogos, subrayando su inmenso contenido. Solo él polariza gran parte de la Cristología prenicena. Y como término o denominación de Jesús concentra infinita más teología que cualesquiera otros (Señor, Hijo de Dios, Angel, Siervo ...). Sería extraño que una voz depauperada, convertida según

---

[17] *DG* I⁴ p. 204 : Da in den heidenchristlichen Gemeinden ein Verständnis für die Bedeutung des Gedankens, dass Jesus der Christ (Messias) sei, nicht vorhanden war, so musste die Bezeichnung Χριστός zunächst entweder fortfallen resp. zurücktreten oder ein blosser Name werden.

[18] Cf. Bousset, *Kyrios Christos* 3 y 53.

[19] *Names of Jesu* 22 s.

[20] Lo vió muy bien Harnack, *DG* I, 204.

los críticos de s. Pablo en un simple nombre propio, haya emergido a la conciencia cristiana, tan llena de contenido.

* * *

Como quiera, los estudios bíblicos en torno al *Christos* no entran en nuestro horizonte. Tampoco los relativos al término *Christianos*[21]. Sólo indirectamente hallan cabida, al igual que los trabajos relativos al Judaísmo o al Helenismo[22].

Mi primer intento se orientaba a la Cristología valentiniana. Ella me obligó a buscar precedentes en los siglos primeros, y paralelos en la documentación del s. III y posteriores. Subrayo aquello que directamente afecta a la teología del término *Christus*. En particular dentro de la atmósfera homogénea al sistema valentiniano. He pasado de ligero por los PP. Apostólicos, y recogido entre ellos muy pocos datos: aquellos más específicos, que prenuncian la línea de la teología posterior. Bastan sin embargo a iluminar una tradición. Las ideas fundamentales se desarrollaron sin solución de continuidad. La riqueza prodigiosa de s. Justino o de s. Ireneo no se improvisa. Denuncia un rico legado, que a mucho precipitar las cosas hubo de existir en los primeros decenios del s. II.

Las interferencias que señalemos con el *Spätjudentum*, a todo lo largo de estas páginas, bastarán a *sugerir* (cuando no a concluir) que la teología del término *Christos* se presentó en la primera comunidad cristiana, tanto judía como helenística.

* * *

El tema interesa desde muchos puntos de vista. No será lo menos valioso del trabajo aquello que menos sugiere el título: las relaciones entre la antropología (resp. psicología) y el Espíritu, los esquemas soteriológicos comunes a los eclesiásticos y valentinianos, las interferencias de las dos Iglesias angélica y humana, la interpretación adopcianista del Bautismo de Jesús ... y otros muchos aspectos dogmáticos que van saliendo al paso, a raíz de las aplicaciones varias e interpretación del *Crisma* en el Hijo de Dios.

En los siglos que estudiamos de preferencia (II. y III.) es ilícito llevar al estudio de la persona del Salvador las categorías

---

[21] Cf. infra p. 73 ss.

[22] Véase la literatura de L. R. Stachowiak, *Chrestotes*, Freiburg Schw. 1957.

y la problemática de Efeso o de Calcedonia. El lector verá que lo más sugestivo de estas páginas versa sobre el Bautismo del Jordán ; y de manera singular, sobre la unión entre el Espíritu y la humanidad del Salvador. La unión hipostática queda muy en segundo plano en el mecanismo inmediato y directo de la primera Soteriología. Nadie menciona la unción de la humanidad de Jesús en el seno virginal, a raíz de la Encarnación. Tal ideología tardó en llegar.

El interés que despertaba entre las primeras generaciones de teólogos el fenómeno del Jordán, contrasta fuertemente con su silencio en la actual teología. Muchos aspectos merecen ser repristinados. La fiesta litúrgica del Bautismo de Jesús, no ha mucho instituída, animará quizás a alguno para desarrollarlos. Eclesiológicamente, el Bautismo del Jordán es decisivo. Los antiguos le consideraron como el arranque de la santificación *capital* de Jesús. En su humanidad fué santificada la Iglesia. Y como el término final de la Economía de la antigua Ley. El hiato entre el Jordán y la resurrección de Jesús ocupa el centro de la *Historia Salutis.*

Hay una armonía íntima entre los grandes misterios de la vida del Salvador. Esclarecida la teología del Jordán yo espero que se beneficiará no sólo el campo sacramental, sino aun el dogmático : en especial, lo relativo a la causalidad del Espíritu en Jesús, y la de Jesús en la Iglesia. Es posible que las nuevas publicaciones del fondo gnóstico de Khenoboskion aporten nueva luz. Algunas han sido aquí generosamente utilizadas. ¿ Modificarán esencialmente nuestra problemática ?

LA UNCION DEL VERBO

CAPITULO PRIMERO

EL CRISTO ENTRE LOS PP. APOSTOLICOS

MARTYRIUM POLYCARPI

La teología relativa al *Christos* va implícita en algunos pasajes de los Padres Apostólicos. Decantarla resulta difícil por la imprecisión del lenguaje, la inseguridad textual, y también por la falta de lugares paralelos.

Véase un espécimen en el *Martyrium Polycarpi*. Recoge allí el anónimo la oración del Santo, momentos antes de morir ante el pueblo de Esmirna:

> Bendígote, oh Padre del amado y bendito hijo tuyo (παιδός σου) [1] Jesucristo, por haberme hecho digno, aqueste día y hora, de participar entre el número de los mártires, del cáliz *del Cristo tuyo* (τοῦ Χριστοῦ σου) [2], para resurrección de eterna vida, así del alma como del cuerpo, en la incorrupción del Espíritu Santo (ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου) [3].

La inseguridad textual se nos deja sentir en la expresión básica « el Cristo *tuyo* ». Mas no de manera insuperable. El Santo Obispo se inspira claramente para su oración en la liturgia [4]. La cláusula « del Cristo tuyo » responde muy bien a una de las expresiones con que termina la plegaria (διὰ τοῦ αἰωνίου ... ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀγαπητοῦ σου παιδός) : donde el artículo afecta por igual a Jesucristo ἀρχιερέως, y al apositivo σου παιδός que primero (14, 1) llevaba expresamente artículo. Tanto *el Cristo*, como *el Sacerdote* (τοῦ ... ἀρχιερέως) celeste, cumplen su misión ante el Padre, por ser *su hijo amado* (ἀγαπητοῦ σου παιδός).

---

[1] Cf. Lightfoot, in 1 *Clem.* 59 ; W. Bousset, *Kyrios Christos* 56 ; J. A. Robinson. *Ephesians* 232.

[2] Así *bmv*(*L*) Funk ; om. σου *pE* Lightfoot.

[3] *Mart. Polyc.* 14, 1 s. — *L* traduce la última cláusula : « in incorruptione per spiritum sanctum ». Lightfoot (*Apost.. Fath.* II/2 p. 1063) : « in the incorruptibility of the Holy Spirit ».

[4] Cf. Bousset, *Kyrios* 56. 234. Más tarde p. 545.

* * *

Muy discutida es la cronología del *Martyrium*[5] enviado por la comunidad de Esmirna a diversas comunidades, dentro del año inmediato a la muerte del Santo. Recientemente se levantan dudas sobre su integridad[6].

La doxología en concreto ha inspirado serias sospechas. Unica en la literatura de los dos primeros siglos, resulta idéntica[7] a « la doxología estereotipada de la Iglesia de Etiopía »[8]. ¿ Quiere decirse que su autenticidad compromete la de toda la plegaria de s. Policarpo, y de rechazo la de la propia carta de Esmirna ?[9]

Como quiera, aquí sólo tenemos en cuenta expresiones que salen del escueto marco de la doxología en litigio[10]. Expresiones que tienen buenos paralelos entre los contemporáneos[11]. En lo fundamental *Mart. Pol.* ha de situarse en la segunda mitad incoada del s. II.

* * *

A esta luz ¿ qué significa « el Cristo tuyo » (resp. « el Cristo de Dios ») ? Quien participa de la suerte de los mártires — cree el Santo — bebe el cáliz del Cristo de Dios. Y por lo mismo resucitará en cuerpo y alma a la Vida eterna, en la incorrupción del Espíritu Santo. No está claro si la incorrupción del Espíritu *es* o *produce* la Vida eterna. Afectará ciertamente al mártir por entero, a semejanza de Cristo, que resucitó a la Vida eterna en cuerpo y alma. ¿ Quiere eso decir — en la mente de s. Policarpo — que Cristo poseía ya en su carne, como Ungido del Padre, la incorrupción del Espíritu Santo ?

---

[5] Cf. si lubet Th. Camelot, SCh 10 (ed. 2) 227 ss. ; Th. Zahn, *Forschungen* VI 94 ss. cf. *Forschungen* IV 249-283 ; VI 72-78.

[6] Así v. Campenhausen, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums*, SBHAW 1957 : cf. la recensión del P. Daniélou en RSR 47, 1959, 75 s. y la de H. I. Marrou en ThLZ 84, 1959, 361-3.

[7] Lo advirtió ya J. A. Robinson, *The Apostolic Anaphora and the Prayer of St. Polycarp*, JTS 21, 1920, 103.

[8] Véase la nota de F. E. Brightman en JTS 23, 1922, 392.

[9] Cf. las juiciosas reflexiones del P. Lebreton, *Trinité* II. 618, 2.

[10] Sobre ésta llovieron artículos y notas en JTS por los años 1920 ss. Cf. J. W. Tyrer, *The Prayer of St. Polycarp and its Concluding Doxology*, JTS 23, 1922, 390 ss. ; J. A. Robinson, *The Doxology in the Prayer of St. Polycarp* JTS 24, 1923, 141 ss. ; R. H. Connolly, ibid. 144-46.

[11] Véase la recensión de las *Const. Apostol.* del Ms. Vaticano griego 1506 [*Const. Apost.* VIII, 12, 27] : cf. C. H. Turner, JTS 15, 1913, 53 ss. ; 16, 1914, 54 ss. ; Lebreton, *Trinité* II. 633.

« El Cristo tuyo » indica tanto como « tu Mesías, tu Ungido » dentro de la tradición judía [12]. Sin determinar aún la índole de la Unción, aunque en plano inclinado hacia la Unción sacerdotal (*Mart.* 14, 3). Posiblemente insinúa cómo Jesús llevaba en su humanidad, ungida por el Espíritu Santo, la garantía de resucitar en cuerpo y alma para la Vida del Padre; y cómo deja sentir de manera especial su eficacia de Sumo Sacerdote sobre los que mueren a su imagen y semejanza.

El Cristo de Dios se denomina « eterno y celeste Sacerdote Sumo ». Pero ¿ cuándo comenzó a serlo ? ¿ Desde la Encarnación, desde el Jordán, o simplemente desde que tuvo sobre sí como hijo dilecto de Dios (ἀγαπητοῦ σου παιδός) el Espíritu mismo del Padre ? El *Martyrium* no autoriza a urgir la eternidad del Sacerdocio por ambos extremos, « ab aeterno » e « in aeternum ».

Queda el recurso a la liturgia representada por el *Martyrium* en la plegaria del Santo [13], a propósito del αἰώνιος ἀρχιερεύς.

* * *

Hay todavía otro recurso indirecto, la teología de s. Ireneo. A juzgar por su carta a Florino [14] s. Ireneo heredó las enseñanzas de su maestro Policarpo. El afán con que « muchacho aún » (παῖς ἔτι ὤν) las iba escribiendo en su corazón, demuestra que entre maestro y discípulo hubo vínculos más íntimos de los que consiente la corta edad de la primera infancia [15]. Las relaciones

---

[12] Cf. Tert. *adv. Prax.* 22 Evans 116, 35 ss. : Et interrogatus a Iudaeis si ipse esset *Christus*, utique *Dei*, nam usque in hodiernum Iudaei Christum Dei, non ipsum Patrem sperant, quia nunquam Christus Pater scriptus est venturus. « Loquor, inquit (*Ioh.* 10, 25), vobis et non creditis ; opera quae ego facio in nomine patris, ipsa de me testimonium dicunt». Quod testimonium ? ipsum scilicet esse de quo interrogabant, id est, *Christum Dei*. Cf. ibid. 24 (Ev. 119, 34) ; 26 (123, 4) ; y sobre todo 28 (125, 23 ss.).

[13] Véanse las notas de Lightfoot, *Apost. Fathers* II/2 p. 970 ss. ; agregar Hipólito, *Tradit. Apost.* 69, 35 Hauler : « Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum». Puede verse Bousset, *Kyrios* 285, 2. — Y por lo que hace a la antigüedad y extensión de parecidas fórmulas litúrgicas R. Knopf (in 1 *Clem.* 59, 2-4) ; Kattenbusch, *Apost. Symb.* II 347 ss. y Haussens, *La liturgie d'Hippolyte* 356 ss. Cf. infra p. 545 ss.

[14] Apud Euseb. *HE* V, 20, 5. Cf. Zahn, *Forschungen* IV 275 ss. ; VI 30 ss.

[15] S. Ireneo (*adv. haer.* III, 3, 4 : Sagnard 108, 19 s.) atestigua haberle conocido ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ (ex Euseb. *HE* IV, 14, 3). — Según la teoría de las hebdómadas, que marcaban las edades (ἡλικίαι), Ireneo tendría a lo

entre la Vida eterna y el Padre, entre la Incorrupción del Espíritu y la bienaventuranza integral del hombre, y la doctrina sobre la causalidad de las tres divinas personas en orden a la Visión paterna: elementos fundamentales de la escatología de s. Ireneo, son de seguro en gran parte herencia del Santo Obispo de Esmirna y de los Presbíteros del Asia.

Sería aventurado atribuir a Policarpo la compleja ideología de s. Ireneo, relativa al « Cristo ». No tanto, descubrir en *el Cristo de Dios* del Martyrium XIV un apelativo vinculado a la unción del Hijo en el Espíritu del Padre; sin apurar el sentido pleno de tal unción[16].

---

más siete años. Así Sagnard (SCh 34 p. 10, 1) citando en su apoyo a Waszink, *de anima* 434 y a Festugière, Rev. Sc. Phil. et Théol. 33, 1949, 140 n. 20. Podría haber citado Iren. II, 24, 4: « Quinque aetates transit humanum genus: primum infans, deinde puer, deinde parvulus et post haec iuvenis, sic deinde senior»; ibid. 22, 5: « Quia autem triginta annorum aetas prima indolis est iuvenis, et extenditur usque ad quadragesimum annum, omnis quilibet confitebitur». Estos y otros textos aduce Audet, *Orientations théologiques* 19 ss. en una nota densa y muy erudita.

En tal caso ¿ cómo entender la carta a Florino, que arguye expresamente a partir de las enseñanzas oídas por ambos a s. Policarpo? Eusebio, buen griego, tradujo por su cuenta ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ por κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν (*HE* V, 5, 8) cf. *HE* VI, 19, 3. — Ireneo toma por sinónimos παῖς ἔτι ὤν y « en nuestra primera edad». Ahora bien la edad del παῖς podía corresponder (cf. ps. Hipócrates, *Pollux onom.* II, 4 ed. Bekker p. 57) al intervalo de 7 a 14 años; o también según Plutarco (*Amator.* 754) a los años específicos de la escuela, antes del Gimnasio. Estas y otras razones, juiciosamente analizadas, llevan a Zahn (*Forschungen* VI 37) a concluir: « Somit hat hier ἡλικία die bei den Klassikern so gewöhnlichem auch Jo. 9, 21 vorliegende Bedeutung: « Alter des Erwachsenen», und ἡ πρώτη ἡλικία bezeichnet, wie bei den Lateinern *prima aetas*, *iniens aetas* dieses in seinem Anfang, « das Alter des jungen Mannes, der ins öffentliche Leben eintritt und anfängt selbständig seinen Weg zu gehen» ... Y a colocar *ca.* 127-140 (o 150) la instrucción del joven Ireneo con Policarpo y otros presbíteros; entre los años 12 y 25 (35) de edad: suficientes para incorporar las doctrinas asiáticas y trasplantarlas al Occidente. Cf. *Forschungen* VI 40.

[16] Puede verse Kattenbusch, *Apost. Symbol.* II. 556 n. 130.

S. IGNACIO ANTIOQUENO

Anteriores en el tiempo al *Martyrium Polycarpi* son las noticias literarias de s. Ignacio Antioqueno. Aunque también más complejas. No tratamos de estudiarlas todas, sino de apuntar algunas de singular interés. Mejor aún que las de *Mart. Pol.*, preparan el camino hacia la teología posterior (Clemente Al. y Orígenes). Escribe el Santo en carta *a los Efesios*:

> Por eso recibió el Señor en su cabeza el ungüento, a fin de alentar Incorrupción a la Iglesia (μύρον ἔλαβεν ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν). No os unjáis (μὴ ἀλείφεσθε) con el mal olor de la doctrina del Príncipe de este mundo; evitando os cautive (sacándoos) de la vida propuesta. Y ¿por qué no nos hacemos todos prudentes, pues recibimos (la) *Gnosis* de Dios, que es Jesucristo? ¿Por qué morimos neciamente, ignorando el carisma que ha enviado de verdad el Señor? [1]

Ignacio alude al ungüento que recibió el Señor sobre su cabeza, en casa de Simón el leproso [2]. El buen olor se derramó por toda ella, y en promesa el aroma (buena fama) de aquella acción había de extenderse por toda la Iglesia. El Santo descubre una misteriosa finalidad. Jesús recibió sobre su cabeza el ungüento para espirar Incorrupción a la Iglesia. Culpa nuestra será si morimos neciamente, habiendo El enviado ya en realidad (ἀληθῶς) el carisma (de la Incorrupción) simbólicamente prometido por la Unción del Señor.

---

[1] *Ephes.* 17, 1-2.

[2] *Mc.* 14, 3 ss. y lugares paralelos. Cf. C. Maurer, *Ignatius* 18 s.; K. G. Goetz, *Zur Salbung Jesu in Bethanien*, ZNW 4, 1903, 185.

Según R. Reitzenstein (*Vorgeschichte* 185) el Santo alude al Espíritu con que fué el Salvador ungido en el Jordán. R. niega expresamente toda alusión a la escena de Betania: « Auch Ignatius scheint mir an die Salbung, die zum χριστός machte, die Geistessalbung (nicht an Matth. 26, 7) zu denken». B. Welte (*Die postbaptismale Salbung* 9) acepta sin reparo su posición. — Sin negar que el Santo aludiera simultáneamente al Bautismo del Jordán, resulta demasiado claro que se fija primeramente en el simbolismo del ungüento de Betania.

Pero ¿a qué Incorrupción se refiere el Santo?[3] Aunque el propio Salvador relaciona en el Evangelio[4] la unción con la sepultura[5], en Ignacio no cabe hablar de una incorrupción póstuma de los miembros de la Iglesia. Al menos directamente, y en sentido físico, según la ideología de s. Policarpo[6]. El contexto orienta hacia la Incorrupción *doctrinal*. Para contrarrestar la mala doctrina que corrompe la fe en Dios, por la cual fué muerto en cruz, el Señor recibió sobre Sí el ungüento de la doctrina verdadera. Ella difunde Incorrupción por el cuerpo de su Iglesia, manteniéndolo incorrupto en la fe. El carisma de Incorrupción para la Iglesia es la Gnosis de Dios, Jesucristo, principio de vida. Así como la doctrina del Príncipe de este mundo es principio de corrupción[7]. En carta *a los Magnesios* menciona asimismo la « enseñanza de incorrupción » (εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας)[8].

Años después, comentando el pasaje de la unción de Betania[9], escribía Clemente Alejandrino:

---

[3] Algunas cxpresiones evocan significativos paralelos. V. gr. *Gen.* 2, 7b: καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς; Iren. 1, 4, 1: ὀδμὴ ἀφθαρσίας I, 6, 1: πνοὴ ἀφθαρσίας; max. III, 11, 8: πανταχόθεν πνέοντας (hablando de los Evangelios) τὴν ἀφθαρσίαν.

[4] Cf. *Mc.* 14, 8: « Ha hecho cuanto estaba cn su mano: se ha anticipado a ungir (μυρίσαι) mi cuerpo para la sepultura». Cf. Taylor, *Mark* h. l.

[5] La idea aquí implícita, la unción de los muertos entre los judíos, dió lugar a principios de siglo a una serie de notas. Cf. E. Preuschen ZNW 3, 1902, 252 s.; 4, 1903, 88; D. G. Linder ZNW 4, 1903, 179 — 81; O. Holtzmann ibid. 181; K. G. Goetz ibid. 181-85. Hablando Olimpiodoro de los usos mortuorios, dicc: « la unción (del cadáver) es símbolo de que participa en la vida inmortal» *In Phaedon.* ed. W. Norvin 204, 21 s.

[6] Cf. supra p. 3.

[7] Cf. *Ephes.* 16, 2.

[8] *Magn.* 6, 2.

[9] Clemente no distingue entre la mujer que ungió la cabeza del Salvador, y la que ungió sus pies. Ni hay por qué atribuir dicha distinción a s. Ignacio. El simbolismo que el Antioqueno aplica a la unción sobre la cabeza de Jesús se mantiene en el que refiere el Alejandrino a la unción de los pies (*Paed.* II, 61, 1 ss.). Hay que aguardar a Orígencs para comprobar la dualidad de Marías: « Dicam tamen ad eos qui arbitrantur unam fuisse mulierem de qua omncs evangelistae scripserunt: Putas quod haec *mulier* quae *effudit super caput* Icsu pretiosum unguentum, sicut Matthaeus (26, 6-13) ct Marcus (14, 3-9) exposuerunt, ipsa et myro unxit pedes ipsius, sicut Lucas (7, 36-50) et Joannes (12, 1-8) exposuerunt? ...» Origen., *in Mt. com. series*: GCS XI Klost. 179, 3 ss. (muy por cxtcnso). La dualidad pasó luego a s. Jcrónimo, *In Marc. tract.* XIII-XIV CC 78. 498, 89 ss.; in Matth. 26, 7 PL 26 p. 212.

> Puede además este (ungüento) simbolizar la doctrina del Señor y su pasión (σύμβολον ... τῆς διδασκαλίας τῆς κυριακῆς καὶ τοῦ πάθους αὐτοῦ)[10]. Porque los pies ungidos con bálsamo de buen olor significan la doctrina divina que se abre camino con gloria hasta las fronteras de la tierra[11].

Clemente no parece inspirarse en Ignacio. Ambos se hacen más bien eco de una exegesis « tradicional ». Clemente la presenta como subsidiaria, y a primera vista como idea propia. Su coincidencia en el aspecto doctrinal, descubierto por Ignacio en la unción, elimina tal conjetura.

La sola letra evangélica no explica semejante tradición[12]. Como tampoco declara el sentido eclesiológico dado a la unción personal de Jesús[13]. Aquí influyó decisivamente s. Pablo[14].

Ignacio piensa en el Cuerpo (místico) de Cristo. En la naturaleza « no puede la cabeza ser engendrada sin miembros, separada (de ellos) »[15]. Ni ungida en la Economía de Dios sin ser

---

[10] Cf. la cita de la *Cadena de Nicetas*, apud Stählin I. 194, 9 aparato. — Agréguese Teodoro de Heraclea (apud Cramer, *Caten.* 323, 20) : ... ἡ τῆς γνώσεως εὐωδία τὸν ὅλον ἐπλήρωσα κόσμον.

[11] *Paedag.* II, 61, 1 : PG 8, 466 B. Véanse allí mismo otros sentidos complementarios. Cf. si lubet Völker, *Clemens* 168, 4 y 211, 6 ; sobre todo Quatember, *Paedagogus* 62 s.

[12] De creer a Schlier (*Ignatius* 61) « Eine Bestätigung der Verwandtschaft des Ignatius mit der syrischen Gnosis in diesem Punkte kann uns die Gleichsetzung der διδασκαλία und εὐωδία, bzw. der γνῶσις mit der ὀσμή sein, die bei Ignatius Eph. 17, 1 in dem Gegenbild der διδασκαλία τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου = δυσωδία zum Ausdruck kommt». Aunque las razones de Schlier convencen poco, resultan de interés los múltiples paralelos que aduce (ibid. 61-65). Agregar K. Rudolph, *Mandaeer* II. 41 ss.

[13] Todo el capítulo, dedicado por el Alejandrino al empleo de los ungüentos y coronas (*Paedag.* II c. VIII) por el cristiano, delata una especulación sobre el « ungüento», demasiado rica para improvisada, en cuanto a los *Testimonia* bíblica. — Noto a título de curiosidad el simbolismo de la Perla = Logos (= Cristo) que aparece aquí (*Paed.* II, 62, 4 s. : PG 8, 469 A), y había de tener tan larga tradición dentro y fuera de la Iglesia. Cf. Edsman, *Baptême de feu* 190 ss. ; si lubet J. Doresse, *Evangile selon Thomas* 188.

[14] Sobre las relaciones entre s. Ignacio y los escritos paulinos cf. von der Goltz, *Ignatius* 178 ss. ; Reitzenstein, *Hellen. Myst.* (2. ed.) 247 s. ; Schlier, *Ignatius* 63, 3 ; Rackl, *Christologie* 312 ss.

[15] Cf. *Trall.* 11, 2 : οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ Θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅς ἐστιν αὐτός.

juntamente ungido su cuerpo, la Iglesia [16]. La consecuencia va implícita en la premisa paulina del Cuerpo Místico, recogida varias veces por el Antioqueno [17].

El aspecto, silenciado en el fragmento de Clemente Al., aparece nuevamente en Orígenes, a propósito de *Ps.* 132, 2 [18]:

> Por ser en efecto Cristo cabeza de la Iglesia, hasta hacer un Cuerpo Cristo y la Iglesia, el ungüento bajó de la cabeza a la barba, símbolo del hombre perfecto [19] Aarón, y llegó hasta el ruedo de su vestidura [20].

Con tal perspectiva, la exegesis de s. Ignacio adquiere mayor relieve. El Señor, cabeza del Cuerpo Místico, recibió sobre sí el ungüento de la Incorrupción en bien de la Iglesia. En nuestro caso, la doctrina incorruptible de la Verdad. s. Ireneo identifica una vez [21] la Incorrupción con la Gnosis del Hijo de Dios. El Antioqueno apunta lo mismo, dejando abierta la posibilidad para una exegesis más inmediata. La Incorrupción doctrinal sería una simple extensión de la ἀφθαρσία física del cuerpo sensible de Cristo a la incorrupción póstuma de los miembros de la Iglesia [22].

La coexistencia de ambas aplicaciones no hace dificultad en Clemente Al., [23] ni la haría en el Antioqueno. ¿Por qué olvidar en *Ephes* 17 el sentido pleno de ἀφθαρσία (« Vida eterna »), ates-

---

[16] Cf. Goltz, *Ignatius* 36 : Die Salbung des Hauptes ist ein Symbol für die Verleihung der Unverweslichkeit an die Kirche, den Leib.

[17] Aparte de *Trall.* 11, 2 véase *Smyrn.* 1, 2 ; *Ephes.* 4, 2. Cf. Rackl, *Christologie* 205 s. 208 ss.

[18] « Es cual sobre la testa el ungüento más fino, que por la barba desciende, barba de Aarón, que baja hasta el gorjal de sus vestiduras». — El Salmista alude a la consagración del sumo sacerdote. Cf. *Exod* 30. 30.

[19] Amplia y preciosa orquestación de esta misma idea, en s. Agustín, *Enarr. in Ps.* 133 §§ 7-12. Cf. s. Jerónimo, *tract. in Ps.* 132 ed. Morin CCL vol. 58 p. 277, 46 ss.

[20] *Cont. Cels.* VI, 79 (K. II. 151, 1 ss.) : PG 11, 1417 D s. — Lightfoot recoge en nota el pasaje origeniano (ad Ign. *Ephes.* 17, 1 : *Apost. Fathers* II/1 p. 72).

[21] *Adv. haer.* IV, 36, 7. — Otros pasajes apud Bousset, *Kyrios* 338 ss. Goltz, *Ignatius* 156 ss. ; Klebba, *Anthropologie* 109 ss.

[22] En tal sentido se pronuncia apodícticamente E. Peterson, *Frühkirche* 157 s., aduciendo *Const. Apost.* VII, 44, 2 : el buen olor (εὐωδία) del μύρον simboliza la resurrección con Cristo ; así como para Ignacio (*Eph.* 17, 1) el μύρον simboliza la ἀφθαρσία del Eón venidero. Cf. si lubet Eb. Nestle, en ZNW 4, 1903, 272 ; G. Hoffmann, *Zwei Hymnen der Thomasakten*, ZNW 4, 1903, 296. 302.

[23] *Paedag.* II, 62, 2 ss.

tiguado en otras cartas [24] ? La unción de Betania hubo de evocar sin esfuerzo en su mente las tres ideas complementarias : la incorrupción del cuerpo de Jesús en la sepultura, la del Cuerpo (místico) en la Vida eterna (sentido escatológico), y según expreso testimonio la « incorrupción doctrinal » de la Iglesia (en este mundo).

Eph. 17, 1 : « por eso recibió el Señor sobre su cabeza el ungüento, para inspirar incorrupción a la Iglesia (ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν).

Eph. 18, 2 : « el cual (Jesús el Cristo) fué engendrado y bautizado para purificar el agua con la pasión » (ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ).

El cotejo no prueba apodícticamente la homogeneidad de pensamiento ; pero resulta de verdadero interés [25].

* * *

Adentrémonos en el campo de la conjetura. El texto *Eph.* 17, 1 ¿ consiente *sensu pleniori* una alusión simultánea al Bautismo de Cristo en el Jordán ? Más en concreto ¿ al Bautismo en Espíritu ? Si así fuera,

---

[24] Cf. *Philad.* 9, 2 y sobre todo *Polyc.* 2, 3. Véase Maurer, *Ignatius* 38 ; Peterson, *Didache-Ueberlieferung* 157 s. ; algo miope B. Welte, *Post-bapt. Salbung* 9 s.

[25] La última cláusula ha sido muy discutida. Bauer (*Leben Jesu* 113 s.) señala algunos paralelos, aunque no decisivos : Clem. Al., *Eclog* 7 (cf. *Paed.* I, 6, 25) ; Tert., *bapt.* 4. 8. 9 ; *adv. Judaeos* 8 ; ps. Cypr., *de pascha computus* 22 ; Method., *Sympos.* VIII 9 ; s. Greg. de Elvira, *tract.* XV *de libris SS. Script.* PLS (= Supplem.) I, 445 ss.

Doctrinalmente ofrece alguna oscuridad. Véase Bartsch, *Gnostisches Gut* 140. 166 ss. ; Schlier, *Ignatius* 43 ss. quien relaciona *Eph.* 18, 2 con *Smyrn* 1, 1 ; Rackl, *Christologie* 32 ss. ; Benoit, *Baptême* 61, 63 ss. ; Cullmann, *Christologie*² p. 67. *Salvo meliori* muchos enigmas de los críticos se resolverían leyendo toda la frase, y extendiendo la finalidad ἵνα ... καθαρίσῃ no sólo al Bautismo sino también al nacimiento (resp. concepción) carnal de Cristo. Ignacio no dice simplemente que Cristo « *fué bautizado* para purificar el agua con la pasión », sino que « *fué engendrado y bautizado* para ... ». A no haber nacido (carnalmente) tampoco hubiera Cristo sufrido la pasión. Por haber sido *realmente engendrado* de María, *con naturaleza pasible*, y *por haber recibido en ella el Bautismo*, pudo luego con una pasión real (negada por los docetas) purificar el agua real (= sensible) del Bautismo y santificar con ella la Iglesia de los hombres. Los ritos sensibles van justificados plenamente por la concepción, nacimiento y muerte sensibles de Cristo. Cf. Gregorianum 40, 1959, 663 ss.

> por eso recibió (también) el Señor sobre su cabeza el ungüento (del Espíritu Santo), a fin de espirar Incorrupción a la Iglesia (mediante la efusión del Espíritu).

Hablo de alusión *simultánea*. En tal sentido pudieran valer algunos elementos de juicio. Y primeramente el contexto.

Ignacio discurre contra el docetismo, que eliminaba o minimizaba [26] entre otros fenómenos la crucifixión carnal de Cristo. Lejos de escandalizarle, la Cruz constituye para el Santo y para los cristianos verdaderos « salud y eterna vida ». Y ratificando la realidad de la crucifixión sensible :

> Porque nuestro Dios Jesús *el Mesías* (Ἰησοῦς ὁ Χριστός) fué llevado en el seno por María, según la Economía, de simiente davídica y juntamente del Espíritu Santo. El cual (Jesús) fué engendrado y bautizado a fin de purificar el agua con la pasión (ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ) [27].

Estamos en los aledaños de *Ephes* 17. El Bautismo de Jesús se presenta como argumento apodíctico, junto con la concepción y el nacimiento, del cuerpo material con que sufrió la pasión. El Santo denomina al Salvador « Jesús el Cristo » [28] dentro de un contexto significativo, en que por un lado (*Ephes* 17, 1) menciona la unción del Señor (en Betania) [29] y por otro (*Ephes* 18, 2) el bautismo (del Jordán).

Se advierte además una cierta analogía estilística entre las dos cláusulas : ἵνα πνέῃ ... ἀφθαρσίαν/ἵνα ... τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ. Si el ungüento de Betania previno la pasión, Ignacio pudo muy bien relacionarle a la vez con la Pasión y con el Bautismo. A base del cuerpo real nacido de María, la finalidad del Bautismo en Espíritu (del Jordán) y de la Unción (en Betania) se confunden prácticamente. Incluyen la relación de Cristo, cabeza, a la Iglesia, cuerpo. Conotando probablemente la misma finalidad : la incorrupción futura de la Iglesia o su santificación.

S. Ignacio es muy denso. Ha podido coordinar ideológicamente ambos planos (del Bautismo y de la Muerte) lo mismo en *Ephes* 17, 1 que en *Ephes* 18, 2 ¿ No habrá superpuesto los dos

---

[26] Cf. Gregorianum 40 (1949) 651 ss.

[27] *Ephes* 18, 2. Cf. Kattenbusch, *Apost. Symbol.* II. 312.

[28] Ignacio emplea el término sólo esta vez. Cf. Kattenbusch, *Apost. Symbol* II. 553 ss. ; Schlier, *Ignatius* 44 ; Rackl, *Christologie* 148 ss.

[29] Cf. supra p. 5.

planos (del Bautismo en el Jordán, y de la Unción en Betania) proyectándolos hacia la Pasión ?

La oscuridad de *Ephes* 17-19 previene cualquier exegesis definitiva de S. Ignacio. Como quiera, si el cotejo entre *Eph.* 17, 1 y *Eph.* 18, 2 [30] no esclarece demasiado el aspecto bautismal del primer pasaje, autoriza una conclusión más segura respecto al término « Jesús el Cristo » (Ἰησοῦς ὁ Χριστός).

Kattenbusch le examina « ex professo » con su habitual acribía [31]; pero sin plantear el problema sobre el posible vínculo entre la unción mesiánica y la de Betania. Ni siquiera recoge el texto *Ephes* 17, 1[32]. Tampoco Rackl se detiene a estudiar *Eph.* 17, 1 en el breve capítulo dedicado al tema « Jesus Christus — der Messias » [33]. Y sin embargo, una cláusula de Clemente Al. conocida de Kattenbusch [34] impone la reflexión. Haciendo hablar al Logos, escribe el Alejandrino :

> Quiero, en efecto, yo quiero haceros partícipes de esta gracia, dándoos el beneficio total, la Incorrupción (ἀφθαρσίαν). Y os otorgo el Logos, la Gnosis de Dios, a mí mismo por entero. Esto soy yo, esto quiere Dios, esto es sinfonía, esto armonía del Padre, Hijo, Cristo, esto el Logos de Dios, Brazo del Señor, Virtud del universo, Voluntad del Padre. Oh imágenes todas, mas no todas convenientes ! Quiero enderezaros según el Ejemplar, para que me seáis también semejantes. Os ungiré con el ungüento de la fe, por cuyo medio os libréis de la corrupción (χρίσω ὑμᾶς τῷ πίστεως ἀλείμματι, δι' οὗ τὴν

---

[30] Zahn (*Ignatius* 486) establece otro paralelo, a base de *Ephes* 18-19, relacionando los tres misterios del clamor (c. 19) con la concepción, nacimiento y bautismo de Jesús :

παρθενία	—	ἐκυοφορήθη
τοκετός	—	ἐγεννήθη
θάνατος	—	ἐβαπτίσθη, ἵνα τ. π. τ. ὕ. καθαρίσῃ.

[31] *Apostol. Symbol* II. 556.

[32] Después de examinar *Ephes* 18, 2 y otros muchos pasajes ignacianos, concluye (p. 556) : « Ignatius offenbar noch eine Empfindung für den Sinn der beiden Bezeichnungen Ἰησοῦς und Χριστός und den Unterschied der möglichen Verbindungen derselben besitzt, doch aber im allgemeinen verrät, dass Ἰησοῦς Χριστός schon einfacher Doppelname geworden war». Cf. singularmente la n. 131 donde sin embargo minimiza el alcance del término χριστός.

[33] *Christologie* 147-150.

[34] O. c. 560.

φθορὰν ἀποβάλλετε), y os mostraré desnuda la figura de la justicia, por cuyo medio subáis a Dios ...[35].

Cristo, Gnosis del Padre (*Ephes* 17, 2), reaparece aquí con el tema del don procedente del Logos. El Mensaje del Evangelio[36] se concentra en la Incorrupción y sintetiza el beneficio anunciado a los gentiles. Clemente le relaciona con la Unción que el propio Verbo les dará en orden a la *aphtharsía* : el ungüento de la fe (τῷ πίστεως ἀλείμματι)[37]. Dentro de una perspectiva Ignaciana, y en un contexto que impone la correlación entre el apelativo ὁ Χριστός y la unción (χρίσω) prenunciada a los hombres.

Kattenbusch vió muy bien el problema en el Alejandrino. Yo me pregunto. Las analogías entre Clemente e Ignacio en torno al ungüento (ἄλειμμα), y a la correlación entre el ungüento y la *aphtharsía*, don característico y aun integral del Logos, ¿ no responden a una mentalidad exactamente paralela ? Las cláusulas ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν (Ignacio) y δι' οὗ τὴν φθορὰν ἀποβάλλετε (Clemente) son sintomáticas.

La expresión « Jesús *el Cristo* » del Antioqueno rememora la idea clásica de la unción mesiánica. S. Ignacio la entendió al menos con un sentido sacerdotal. El Salvador es para él ὁ ἀρχιερεύς[39].

Aunque bajo la forma de « el Cristo » sólo figure en *Eph.* 18 hay seria presunción de que la idea de Mesías, con su correspondiente unción, se esconda en otros pasajes[40]. Jesús se presenta como el Mesías prometido por los profetas y aguardado por los judíos ; lo hace resaltar la pugna con los judaizantes[41]. Superior a los grandes personajes del AT, exalta a los patriarcas[42] y adoctrina a los profetas en espíritu[43]. S. Ignacio y Clemente Alej. hubieron de conocer una misma fundamental tradición teológica

---

[35] *Protr.* 120, 3-5 : cf. Völker, *Clemens* 323, 4. 246, 8.

[36] Cf. P. J. Sullivan, *Trinitarian Analogies* 8 ss.

[37] Cf. Ignac., *Ephes.* 17, 1 μὴ ἀλείφεσθε.

[38] *Apost. Symbol* II. 560.

[39] *Philad.* 9, 1 ; cf. *Magn.* 7, 2. Véase Goltz, *Ignatius* 14 ss. ; Rackl, *Christologie* 149.

[40] Cf. *Magn.* 8, 2 : οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησον. *Magn.* 10, 3 : ἄτοπόν ἐστιν Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν. Véase Kattenbusch o. c. II. 555 ; Rackl, *Christologie* 148.

[41] *Philad.* 9, 2 ; cf. ibid. 5, 2.

[42] *Philad.* 9, 1.

[43] Ibid. 9, 2. Cf. Zahn, *Ignatius* 462, 2 ; Rackl, *Christologie* 150 (en conclusión a su capítulo sobre ὁ Χριστός): Jesus ist also in der Auffassung des

(resp. exegética) de la escena de Betania. El Salvador era para ambos el Mesías. Ungido y hecho Christo en el Jordán: y también en Betania, para ungir en su misma *aphtharsía* a los miembros de la Iglesia. Aunque no se denominara « el Cristo » por sóla esta última unción, entraba ella en la línea mesiánica como un aspecto más — simbólicamente representativo — de la unción del Cristo total.

S. Ignacio en definitiva atestiguaría el tecnicismo soteriológico inherente al término, llamado a desarrollarse luego con s. Justino y s. Ireneo.

Ignatius der Christus, der Messias, den das alte Testament mit so heisser Sehnsucht erwartete. Durch die Bezeichnung Jesus mit ὁ Χριστός ist nach der Auffassung des Ignatius Jesus aus der Reihe der Propheten herausgehoben.

EL CRISTO EN LA 2. *CLEMENTIS*

En su obra sobre la Cristología de s. Ireneo, dedica A. Houssiau breves páginas a estudiar el nombre « Christos » antes del Santo [1]. « L'emploi absolu du nom — escribe resumiendo — est par ailleurs fort rare, sauf dans la *IIa Clem.* où il désigne l'Esprit et évoque la figure d'un personnage divin » [2]. Un lector poco avisado difícilmente concebirá por solo este juicio idea exacta sobre « el Cristo » en la 2 *Clementis*. El documento merecería estudio detenido [3].

Basten ahora algunas consideraciones. El anónimo conoce ante todo al Cristo histórico, que padeció por los hombres [4]; y evoca espontáneamente su misión soteriológica [5], justificando de manera implícita el apelativo de Salvador. Recuerda su grande y admirable promesa [6]; y el descanso que hallaremos si hacemos su Voluntad [7]. Todo ello dentro de una atmósfera normal, muy sabida.

Conoce una doctrina de colorido gnóstico, elaborada probablemente en pugna con elementos heterodoxos [8], que el anónimo

---

[1] *Christologie* 167-173.

[2] Ibid. 169.

[3] Pienso dedicárselo al examinar su Eclesiología. Entre tanto, aparte el trabajo de W. Schüssler (Zeitschr. für Kirchengesch. 28, 1907, 1-13) con sus dudas sobre la unidad de autor en II. *Clem.*, pueden verse J. Beumer, *Die altchristliche Idee einer praeexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung* (Wissenschaft und Weisheit 1942, 19 ss.); Y. de Congar, *Ecclesia ab Abel*, en Festschr. für Karl Adam, Düsseldorf 1952; A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*[2], Freiburg Schw. 1955; J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, Washington 1943; las obras de H. Schlier muy conocidas; J. Daniélou, *Judéo-christianisme* 317 ss. 326 ss.; y mi art. *Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos*, Est. Ecles. 29, 1955, 299-344.

[4] 2 *Clem.* 1, 1-2.

[5] Ibid. 2, 7.

[6] Ibid. 5, 5.

[7] Ibid. 6, 7.

[8] Ibid. 12, 2-5. Daniélou (*Judéo-Christianisme* 326 ss.) piensa en « l'élaboration d'une spéculation judéo-chrétienne d'origine biblique» (327). — La especulación denuncia el *Evangelio de los Egipcios*, de índole claramente

cambia de signo, trayéndola de la escatología (resp. soteriología) al campo ético.

La doctrina ha de tener larga tradición aun entre eclesiásticos incontaminados. Según ella, cabe distinguir en el Salvador dos elementos : uno divino, el espíritu (πνεῦμα), y otro humano sensible, la carne (σάρξ) [9]. Antes de hacerse hombre (= carne), el Salvador era *pneuma*, dios [10]. En tal estadio vivía haciendo unidad con la Iglesia — también ella pneumática — anterior a los siglos. Ignacio conocía ya al Cristo intemporal (ἄχρονος), preexistente [11]. Igual que Hermas, al Cristo = Espíritu (*Sim.* V, 6, 4-7) [12]. El anónimo introduce en la misma intemporalidad a la Iglesia, ya entonces cuerpo (« pneumático ») del Cristo. Lógicamente denomina « espíritu » al Cristo no encarnado, en virtud de su condición divina preexistente :

> El Señor Cristo, el que nos salvó, *siendo primeramente espíritu* (ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα) [13], hízose hombre, y de esa manera nos salvó ... [14].

---

gnóstica. Puede verse Lightfoot, *Apost. Fathers* I/II p. 238 s. ; mi artículo de EE 29 (1955) 299 ss. max. 330 ss. ; W. Schneemelcher, apud E. Hennecke, *Ntliche. Apokryphen*³ I. 109 ss. max. 111 y 115.

[9] Ibid. 9, 5 — Distinción frecuente en la primera teología. Cf. Ign. Ant., *Ephes* 7, 2 (véase *Smyrn* 3 in fine, críticamente inseguro : Lightfoot II/I p. 297 s.) ; 10 in fine (cf. Lightfoot II/I p. 60) : Lightfoot II/I p. 48 ; Schlier, *Ignatius* 132 s. ; Rackl, *Christologie* 196 ss. — Cf. asimismo Hermas, *Sim.* V, 6, 4 b-7 : Lebreton, *Trinité* II. 370 ss. ; y sobre todo M. Dibelius, *Hirt* 572 ss. ; Bousset, *Kyrios* 218 ss. 262 ss. ; Kattenbusch, *Apostol. Symbol* II. 665 ss. ; E. Weigl, *Athanasius* 3. Elementos elaborados con evidente prejuicio, en Loofs, *Theophilus von Antiochien* 119 ss. et passim.

[10] Algunos críticos exageran la dificultad del concepto « pneuma » en 2 Clementis. Así Benoit, *Baptême* 105 s.

En los textos ahora considerados, apenas la hay. Igual que en s. Pablo (2 *Cor.* 3, 17), en s. Ignacio Ant. (*Magn.* 15 in fine), s. Justino (I *Apol.* 33, 6 : cf. Feder, *Justin* 120 ss.), Tertuliano (*Apolog.* 21, 9) y en general la primera Cristología así gnóstica como eclesiástica, πνεῦμα significa la « naturaleza o substrato divino » y se opone a σάρξ (= naturaleza humana). — Sobre πνεῦμα = *natura divina* siguen con valor las páginas de Coustant en su Introd. a S. Hilario (*praefatio generalis* c. II §§ 57-68) : PL 9, 35 C — 40 A. Puede además verse G. Verbeke, *Pneuma* 410 ss. ; Evans, *Against Praxeas* 63 ss. ; Bender, *Heilig. Geist* 57 ss.

[11] Cf. Rackl, *Christologie* 184 ss. ; Lightfoot, in ep. *ad Polyc.* 3 (*Apost. Fathers* II/I p. 343, 5).

[12] Cf. nn. 21 y 29-30.

[13] Véanse en Lightfoot I/II p. 230 los lugares paralelos.

[14] 2 *Clem.* 9, 5.

Dando un paso más, explica atrevidamente un texto escriturario[15], donde — por su variante en singular — descubre el estadio primero (andrógino) del Hombre creado por Dios[16]. Distingue el Cristo, elemento masculino, de la Iglesia, elemento femenino. En el Hombre andrógino todo es espíritu, el Cristo y la Iglesia, sin distinción verdadera de sexos. Pero hay entre ambos diferencia bastante como para denominar a la Iglesia Viviente (ἐκκλησία ζῶσα) cuerpo del Cristo. Las había análogas en alguna doctrina de Filón[17], en el símbolo Adán = Cristo/Eva = Iglesia, que según Sócrates[18] desarrollaba Orígenes en el tomo IX *in Genesin*, hoy perdido ; y en las especulaciones gnósticas : entre Logos y Zoe, entre Anthropos y Ecclesia[19], dentro[20] y fuera del sistema valentiniano[21].

El autor orienta su exegesis a la práctica, pasando sin más

---

[15] Según los críticos *Gen.* 1, 27. A mi entender, con tanta o mayor razón *Mt.* 19, 4 (= *Mc.* 10, 6). Cf. EE 29 (1955) 317 s.

[16] 2 *Clem.* 14, 2 : » No creo ignoréis vosotros que la Iglesia Viviente es cuerpo de Cristo. Pues dice la Escritura : « Hizo Dios *al Hombre* macho y hembra». Lo masculino es *el Cristo* (ὁ Χριστός), lo femenino la Iglesia«.

[17] Cf. Brehier, *Idées philosophiques* 124 ss. ; Cohn en su versión alemana de las obras de Filón I 54 nota.

[18] *Hist. Eccl.* II 7.

[19] Véase para el mito de Anthropos la bibliografía citada por Seibel, *Fleisch und Geist* 9 s. nota 17. Agregar G. Strecker, *Judenchristentum* 154 ss.

[20] Cf. Iren I, 1, 1 ; 8 , 5 s.

[21] Entre los eclesiásticos véase Clemente Al., *Strom.* IV, 66, 1 ; VI, 107, 1-2 ; Origen., *Cont. Cels.* VI, 35. Y sobre todo Hermas, *Simil.* XI, 1, 1 donde el mismo « pneuma» constituye el substrato del Hijo de Dios (el Cristo preexistente ?) y de la Iglesia : « Después que escribí los mandamientos y parábolas del Pastor — el Angel de la penitencia — vino a mí (el Señor) y me dice : Te quiero mostrar lo que te manifestó el Espíritu Santo, que habló contigo *en figura de la Iglesia.* Pues aquel Espíritu es el Hijo de Dios». Cf. asimismo *Sim.* V, 5, 2 : « El campo es aqueste mundo. Y el señor del campo, el que creó todas las cosas y las organizó y dotó de virtud. Y el hijo (de la parábola) es el Espíritu Santo ; y el siervo, el Hijo de Dios. Y las viñas son este pueblo que él plantó». — Puede verse *Vis* III, 3, 3. Y para la cristología de Hermas, Dibelius, *Hirt* 572 ss. ; Lebreton, *Trinité* II. 346 ss.

Dentro del campo gnóstico resulta de interés particular *Sophia JC*, ed. Till 102, 15 ss. : « Der Sohn des Menschen stimmte mit der Sophia, seiner Paargenossin (σύζυγος) überein (συμφωνεῖν) und offenbarte sich in einem [Grossen Licht], als männlich [weiblich. Seine] Männlichkeit μέν heisst der Erlöser (σωτήρ), der Erzeuger aller Dinge ; sine Weiblichkeit aber (δέ) Sophia, Allmutter (παγγενέτειρα), die einige dis Pistis nennen». Puede

al estadio sensible. La díada *Cristo/Iglesia* que primero hacía unidad de « pneuma » en el reino de la divinidad (= Pleroma), se convierte a raíz de la Encarnación en una nueva díada. La doble naturaleza, divina y humana : divina o masculina (= Cristo), y humana o femenina (= Iglesia). El Cristo Encarnado adquiere nueva manera de ser. Da unidad personal, esta vez entre dos naturalezas diversas (Espíritu y Carne), al Cristo y a la Iglesia. Lo que ofrece al anónimo ocasión para consideraciones morales de escaso valor cristológico. Ninguna de ellas, ni siquiera 2 *Clem.* 14, 4 impone la identidad entre el Cristo y el Espíritu (Santo) personal [22], sino sólo su *naturaleza divina* (= πνεῦμα) [23].

La syzygía *el Cristo/la Iglesia*, en 2 *Clementis*, mantiene como mínimum el sentido mesiánico de « el Cristo », encumbrándolo a una teología bien definida por la polivalencia del término. Expresamente no toca su significado último. El anónimo tuvo en cuenta la doctrina del Apóstol [24] sobre la unión de Cristo con la Iglesia, ejemplar del matrimonio ; sobre la Iglesia carne de Cristo [25] ; sobre el binomio « caro/spiritus » [26], y el nacimiento superior (ἄνωθεν) del hombre espiritual. En los últimos conceptos, y sobre todo en la idea de la « Iglesia viviente (ζῶσα) », o « de la Vida » (τῆς ζωῆς) se advierten igualmente reminiscencias iohanneas [27].

La aplicación moral ciertamente no es iohannea. El punto de partida exegético « hizo Dios *al hombre* masculino y femenino (a la vez) » denuncia su origen. Fuertemente resabiada de gnosticismo, la doctrina del matrimonio Cristo/Iglesia, anterior al sol y a la luna [28] evoca la idea del Cristo Eón (valentiniano), ungido en el Espíritu Santo para salvación del Pleroma [29].

---

también verse la doctrina de Elxai, apud Hippol. *Ref.* IX, 13 : cf. Daniélou, *Judéo-christianisme* 77.

[22] La problemática del autor se acerca mucho más a la valentiniana que a la de Hermas. Supone conocida al menos la actitud gnóstica. Sería inoperante urgir analogías v. gr. con Hermas, *Sim.* V, 6, 5.

[23] Cf. si lubet Loofs, *Theophilus* 192 ss. ; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* 134 ss.

[24] Cf. *Eph.* 5, 22-32.

[25] Otras analogías, apud Bousset, *Kyrios Christos* 240. 243. 292, 4.

[26] Cf. Fr. Mussner, *Zoe* 124 ss. ; Schlier, *Christus* 35 ss. — Taciano (*ad graec.* 13) recoge la syzygía *Anima/Spiritus* dentro de una ideología muy cercana al gnosticismo, fuera de todo sabor ético. Cf. si lubet E. Peterson, *Bemerkungen* 205, 82 y 207 ; M. Elze, *Tatian* 86 ss.

[27] Cf. si lubet Kattenbusch, *Apost. Symbol* II. 699 s.

[28] Cf. II *Clem.* 14, 1.

[29] Algo explica el influjo de Filón. Las syzygías *anima/caro*, *Adam/Eva*,

En la doctrina gnóstica « el Cristo » superior estaba muy bien definido. 2 *Clementis* asimila algunos de sus elementos. Sería arbitrario pensar que únicamente conoce lo retenido para su intento práctico. Y que deja escapar la razón del término « el Cristo », situado en la prehistoria de la creación sensible, por ignorar la distinción entre la persona del Hijo de Dios y su « unción en Espíritu ».

El anónimo demuestra haber conocido fuentes gnósticas heterodoxas [30].

Sin salir del c. 14 hay expresiones que entre gnósticos — igual naasenos que valentinianos — esconden una doctrina bien conocida. « El Cristo » y « la Iglesia espiritual (viviente) », formando entre sí matrimonio divino, bastan a evocar la prehistoria del Salvador en el Pleroma. Su plurivalencia escapa a nuestras categorías de hoy. El autor silencia el complejo sistema de Eones en que venían enumeradas ; pero sería gratuito creer le haya desconocido [31]. Para su intento bastaba aducir la *syzygía* Cristo/Iglesia, fácilmente susceptible de aplicaciones orotodoxas. La conotación de « el Cristo » a una unción trascendente escapaba sin duda a los lectores vulgares. Los iniciados en la teología pudieron haberla entendido, como más tarde la entendieron s. Justino y s. Ireneo [32].

En todo caso, « el Cristo » de 2 *Clementis* 14, 2 no afecta directamente al personaje histórico nacido de María, ni figura como nombre propio de Jesús. Interesa rigorosamente,

---

inherentes al individuo humano y al Anthropos filoniano de *Gen.* 1, 26 pasaron directamente cristianizadas a s. Ambrosio (cf. Seibel, *Fleisch und Geist* 39 s. 78 s.). Pero la aplicación cristológica de *Gen.* 1, 26 denuncia demasiado al gnosticismo, con su abigarrada exegesis eclesiológica : cf. ET 21, 1 ss. ; 2, 1 s.

[30] Así en el c. 12 (cf. si lubet Lightfoot I/II p. 236 ss. n. 14) donde aduce un *logion* que figuraba en el *Evangelio de los Egipcios* (Kleine Texte 8 p. 13 : cf. ibid. 11 nr. 38 ; *Sophia JCti* Till 94 ss.) y en el *Evangelium Thomae*, recientemente descubierto (cf. § 23 en TLZ 83, 1958, 485). También en el c. 12 elabora el anónimo eclesiásticamente la doctrina gnóstica ; lo que significa una meditación larga sobre sus fuentes heterodoxas.

[31] Cf. Iren. I, 5, 6 a propósito del ἀντίτυπον de 2 *Clem.* 14, 3 : apud Lightfoot I/II p. 247.

[32] El tecnicismo del Cristo Superior ha adquirido desde hace cortos años una confirmación decisiva, mediante la publicación de un documento barbelognóstico (*Apokryphon Iohannis*) y otro valentiniano (*Evangelium Veritatis*) que le describen con suficiencia, y de manera doctrinalmente parecida. Cf. infra pp. 99 ss. 104 ss.

como denominación, al Unigénito, en un estadio anterior aún a la creación del mundo sensible [33].

* * *

A juzgar por el número de veces que aparece « el Cristo », apenas merecería estudio entre los PP. Apostólicos. Ninguno de ellos se detiene a explicar el término. Resbalan por él, como si no escondiera valor alguno singular. ¿ Figura como nombre propio de Jesús, o esconde — como apelativo específico del Mesías — una determinada teología ? Si fuera legítimo ver en los documentos analizados la « teología del judío-cristianismo », habría *a priori* seria probabilidad en favor de la sinonimia *Cristo = Ungido* (resp. el Cristo = el Mesías).

Haya o no cristalizado en los PP. Apostólicos la teología del judío-cristianismo ortodoxo, el análisis nos ha iniciado levemente en el misterio del término. *Martyrium Polycarpi* le recoge (τοῦ χριστοῦ σου) en una plegaria de fuerte sabor arcaico. Le concibe como « sempiterno y celeste pontífice supremo (ἀρχιερεύς) », eficaz en orden a la « incorrupción del Espíritu Santo ». Representa un clima tradicional, que fácilmente se extiende en el tiempo a la liturgia posterior, y enlaza con ella. Por cotejo con documentos litúrgicos de la primera Iglesia, cabe definir su alcance. *El Cristo de Dios*, para Policarpo y la liturgia por él representada, denota el sempiterno y celeste pontífice, *ungido* en la incorrupción del Espíritu Santo, para bien de la Iglesia, aquí o en el reino escatológico.

S. Ignacio Antioqueno menciona « al Cristo » una sola vez (*Eph.* 18, 2), en contexto prob. bautismal, luego de haber aludido a la unción de Jesús en Betania. El término retiene la significación clásica. Apurando más — a partir del simbolismo inherente al misterio de Betania — Cristo es « el Ungido » que primero recibe sobre sí, como cabeza, la Incorrupción, para santificar con ella a la Iglesia, su cuerpo. Los paralelos de Clemente Al. y Orígenes no fuerzan a concluir con certeza sobre *Eph.* 17, 1. Pero hacen muy probable la pervivencia de la idea judía, cristianamente elaborada, de « el Ungido ».

IIa. Clementis va por otra línea. Conoce las categorías

[33] A esta cuenta, quedan al aire aquellas líneas : « Nulle part (en la II Clem) on ne relève une spéculation quelconque sur une onction du Christ, et la valeur appellative du terme est presque inexistante dans les Eglises grecques du début du IIe siècle» Houssiau, *Christologie* 169.

del Gnosticismo heterodoxo. Ha leído el « Evangelio de los Egipcios » o documentos afines, elaborándolos para sus fines homiléticos de edificación. Destaca en particular la syzygía *Cristo/Iglesia* anterior al sol y a la luna. Expresión del Anthropos andrógino, creado por Dios como Ejemplar del hombre. Cristo es el elemento masculino ; la Iglesia, el femenino. El tecnicismo inequívoco de la Gnosis heterodoxa (valentiniana ?), conocida por el anónimo (en el c. 12), ha sido adaptado eclesiásticamente, dejando a salvo dos elementos :

1) « el Cristo » representa un personaje no-histórico, o al menos en fase anterior a la Encarnación y aun a la Creación ;
2) « el Cristo » hace matrimonio y unidad con la Iglesia, igual que la sygygía Anthropos/Ecclesia, o Christus/Spiritus Sanctus ... del Pleroma gnóstico.

El Cristo constituye con la Iglesia el Ejemplar divino (πνευματικός) del hombre sensible (resp. del Cristo Encarnado) : concretamente, para las relaciones mutuas entre el cuerpo y el alma en el cristiano (resp. entre la divinidad y humanidad en Jesús). La teología de la Unción, inherente a la syzygía Cristo/Espíritu Santo, réplica valentiniana del matrimonio Christus/Ecclesia, va sólo implícita ; pero no hace problema, supuesta la común inspiración de los cc. XII y XIV. Tales conclusiones quedarán ampliamente confirmadas más tarde, al estudiar algunos documentos heterodoxos [34].

La Unción del Mesías judío adquiere en *IIa. Clementis* un sentido nuevo, riquísimo, pasando al reino inteligible (= Ejemplar) del Pleroma. Subraya el significado trascendental y eclesiológico del Cristo Unigénito de Dios ; y evoca su Unción primera en favor de la Iglesia de los hombres futuros.

Mientras la tradición litúrgica, plasmada en *Mart. Polycarpi*, autoriza prob. a extender la teología de « el Cristo » hasta los días inmediatos a los apóstoles, y establece una cabeza de puente para la liturgia posterior : la doctrina implícita en la syzygía Cristo/Iglesia de *IIa. Clementis*, amplía aún más el campo, atravesando las fronteras de la ortodoxia. El nombre propio de Jesús pierde aquí sentido. Sólo el Anthropos, o el Hijo del Anthropos, merece en propiedad el nombre de Cristo.

En definitiva, aunque ninguno de los documentos analizados declara « ex professo » el apelativo, cualquiera de ellos basta a probar la pervivencia de la idea mesiánica. Enriquecida por la teología neotestamentaria de las relaciones *Cristo/Iglesia.*

---

[34] Cf. infra p. 95 ss.

Capitulo segundo

EL CRISTO
EN LA TEOLOGIA DE SAN JUSTINO

En su excelente monografía sobre la doctrina cristológica de s. Justino, el P. Feder dedica una escasa página al nombre de Cristo [1]: sin adelantar sobre los datos recogidos ya por Otto [2], F. Bosse [3] y demás especialistas del Santo.

Alguna problemática ha descubierto últimamente A. Houssiau al examinar los preliminares de la cristología de s. Ireneo [4]; pero muy reducida. Merece no obstante examen particular la teología de s. Justino sobre el nombre de Cristo.

Los datos ni son muchos ni se recomiendan por su diafanidad. Hay algunos, a primera vista insignificantes, que denuncian al análisis un pensamiento muy hondo. Los más aparecen en exegesis más o menos explícita a *Ps.* 44 (45), 8: « Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae, prae consortibus tuis » [5].

El versículo se presta a varias consideraciones. No siempre le hizo valer s. Justino para recalcar la unción del Señor. A veces sirve, con otros versos escriturarios, para distinguir personalmente el Dios que unge y el Ungido. Igual que *Ps.* 109 (110), 1 prueba la distinción, también personal, entre el Señor y « mi señor ».

En *Dial* 56, 14 a la luz de ambos versos descubre el Santo la diferencia entre el Padre del universo y su Cristo (παρὰ τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ τὸν Χριστὸν αὐτοῦ) [6]. « El Cristo de El » (del Padre)

---

[1] *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus*, Fr. in Breisgau 1906 p. 130.

[2] *Justinus* § 46 p. 88 ss.

[3] *Der präexistente Christus des Justins Martyr* (Inaug. Diss.) Greifswald 1891.

[4] *Christologie* 170-172.

[5] La Vulgata traduce aquí muy bien a los LXX.

[6] Cf. si lubet Bousset, *Kyrios* 252.

alude a la unción recogida por el Salmista. S. Justino estima inútil justificarlo.

Por su claridad, *Ps.* 44 (45), 8 había de tener larga tradición, como argumento antimodalista, para distinguir personalmente entre el Padre y el Hijo. La única vez que a mi entender le cita Tertuliano, figura con el mismo intento:

> Accipe et in psalmo duos deos dictos: « Thronus tuus, deus in aevum, (virga directionis) virga regni tui; dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te, deus, deus tuus ». Si ad deum loquitur, ct unctum deum a deo, affirmat et hic duos deos [7].

Antes de Tertuliano, le había aducido igualmente s. Ireneo [8].

* * *

Dejando a un lado el argumento antimodalista, que por ahora importa poco, determinemos la naturaleza de la unción a que alude el Salmista, en *Ps* 44 (45), 8 o en otros versos, mejor o peor relacionados por s. Justino con « el Cristo ».

He aquí un fragmento interesante [9]:

> Porque clamaba antes de ser crucificado: « Es menester que el Hijo del Hombre sufra mucho y sea reprobado por los Escribas y Fariseos y sea crucificado y resucite al tercero día » [10]. David por su parte pregonó que « había de ser engendrado del seno (virginal) antes del sol y de la luna » [11] según la voluntad del Padre, y manifestóle « dios fuerte » y « digno de adoración » por ser Cristo (θεὸν ἰσχυρὸν καὶ προσκυνητόν, Χριστὸν ὄντα, ἐδήλωσε)[12].

Tales líneas plantean varios problemas. El vaticinio de David — en la segunda parte — relaciona entre sí dos hechos:

---

[7] Tert., *adv. Prax.* 13 fere initio. Cf. Evans, *ag. Prax.* 263 ss.

[8] *Adv. haer.* III, 6, 1 (Sagnard 130, 7 ss.); de otra forma en *Epid.* 47. S. Hipólito silencia el texto en *C. Noëtum.* Novaciano que en tantas ocasiones depende de Tertuliano, le aduce a otro propósito (*de Trin.* c. 29 ed. Fausset 109, 1), ratificando la unción de Jesús en el Bautismo. Eusebio de Emesa deja pasar el argumento antisabeliano (*adv. Sabellium* § 21 ed. Buytaert I. 118, 9: cf. ibid. 340, 4).

[9] *Dial* 38, 3-5 apenas dice nada, por ser una simple trascripción dcl Salmo 44, que el Santo da por mesiánico.

[10] *Mc.* 8, 31; *Lc.* 9, 22.

[11] *Ps.* 109 (110) 3 y 71, 5. 17. Cf. *Dial.* 63 in medio; 75 in fine.

[12] *Dial* 76, 7.

a) la generación del Salvador antes del sol y de la luna:
b) la manifestación consiguiente, como dios fuerte y como digno de adoración, por ser Cristo (Χριστὸν ὄντα) el engendrado.

Cuestión preliminar: ¿A qué generación se refiere, según san Justino, el Salmista? ¿a la eterna *ex Patre* o a la temporal *ex Maria*? Si alude a la generación eterna *ex Patre*, David le manifestaría como dios fuerte y digno de adoración, por ser ya entonces Cristo. Si a la temporal, David le presentaría como dios fuerte y adorable, por ser ya Ungido. En cualquier caso, la generación no le haría « Cristo » al Señor, sino le manifestaría como tal (ἐδήλωσε).

Vengamos al examen del texto.

> « David pregonó que el Salvador « había de nacer del útero antes del sol y de la luna » según la voluntad del Padre ».

Los editores de s. Justino alegan *Ps.* 109, 3 y *Ps.* 71, 5.17. El Santo amalgama, al parecer, varios textos que conoce separadamente [13].

¿Un « midrash » cristológico?

Pero esta amalgama ¿es suya o la halló en algún florilegio de « testimonios » cristológico?

Ciertamente no era suya [14]. La halló en alguno de los *Testimonia* antihebreos que por entonces corrían. Análogo a los *Testimonia adversus Iudaeos*, que figuran entre las obras de s. Gregorio Niseno y de s. Cipriano [15]. El P. Daniélou ha llamado recien-

[13] A juzgar por algunas citaciones bien explícitas. Cf. *Dial* 63, 3: « Y lo dicho por David: entre los esplendores de tus santos, *del seno te engendré*. Juró el Señor y no se arrepentirá. Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec ... » — Para *Ps.* 71, 5. 17 véase *Dial.* 34, 3-6 donde cita el Salmo entero. En *Dial.* 64, 4 al trascribir el *Salmo* 71 salta del verso 5 al 17 de manera significativa: « Et permanebit cum sole et ante lunam in generationes. Y *lo demás hasta aquello*: Ante solem permanet nomen eius ».

[14] Como tampoco era suyo el texto griego manejado por él, y cuyos cambios denuncia entre los Rabinos del tiempo. Cf. D. Barthélemy, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante* (Rev. Bibl. 60, 1953, 18-29) bien resumido por J. van der Ploeg, Bibliotheca Orientalis XI/5, 1954, 160 b.

[15] Cf. si lubet V. Burch JTS Oct. 1918, 17 ss.

temente la atención sobre el Salmo 109 entre los *Testimonia* de la Ascensión [16]. Antes de él se habían ocupado algunos críticos ingleses de los vaticinios antijudáicos [17], en especial J. R. Harris, quien examinó el texto de s. Justino, entre los *Testimonia* atribuídos a Jeremías [18].

La cláusula de *Dial* 76, 7 tiene efectivamente paralelos dentro y fuera del Santo :

> *Dial* 45, 4 : « el cual (= Cristo) era también antes del lucero y de la luna ».
>
> S. Ireneo, *Epid* 43 : « rende di ció testimonianza anche il profeta Geremia, dicendo cosí : Prima della stella di Venere ti ho generato e prima del sole (è) il tuo nome. E ció è prima della costruzione di questo mondo » [19].
>
> S. Gregorio Niseno [20] : « ¿ Es por ventura claro (que se dirigía al mismo) a quien dijo : Del seno te engendré antes del lucero. Y (nuevamente) : Antes del sol tu nombre, y antes de la luna ... ? »

Los componentes de la curiosa citación recurren, no amalgamados, entre los *Exc. ex Theodoto* de Clemente Al. : « Pues aquello de » yo te engendré antes de la estrella matutina « lo entendemos del Verbo primogénito (πρωτοκτίστου) de Dios. (Parecidamente aquello otro :) » y antes del sol y luna y antes de toda creación tu Nombre « ... » [21].

Trátase en definitiva de un *midrash* cristológico, de los varios atestiguados por s. Justino [22].

* * *

Análogo procedimiento denuncia s. Justino en las últimas líneas : « Y manifestóle (David) *dios fuerte* y *digno de adoración* por ser Cristo ». Ambas expresiones se hallan en la Biblia, aunque

---

[16] *Judéo-christianisme* 282 ss.

[17] Cf. V. Burch JTS 21, 1920, 260-65.

[18] *Testimonies* I. 14 ss.

[19] Nótese la atribución a Jeremías. Sobre los *midrashim* cristianos atribuídos al profeta hay buenos elementos en A. Resch, *Agrapha* 316 ss. ; Harris, *Testimonies* l. c. ; y últimamente J. Daniélou, *Judéo-christianisme* 112 ss.

[20] *Test. adv. Iud.* PG 46, 197.

[21] *ET* 20. Véase Gregorianum 41, 1960, 338.

[22] Cf. si lubet Zahn, *Forschungen* VI. 311 nota ; Daniélou o. c. 111 ss.

no juntas. La última (προσκυνητόν) se inspira en *Ps.* 44, 13: « quia ipse est dominus tuus et *adorabis* eum »[23]. Para *dios fuerte* probablemente en *Ps.* 18, 5[24].

Justino denuncia en definitiva un doble influjo, directamente bíblico y de « testimonia » o *midrashim* cristológicos. Esto supuesto ¿a qué generación se refiere, a la eterna *ex Patre* o a la temporal *ex Maria*?[25] De creer al paralelismo con s. Ireneo (*Epid.* 43) y Clemente Al. (*ET* 20)[26], a la generación eterna *ex Patre*[27]. Los críticos le interpretan sin embargo de otra forma. Todos ven explícito el nacimiento de María. Algunos tratan de armonizar las dos generaciones: eterna *ex Patre*, indicada por la cláusula πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης, y temporal *ex Maria*, denunciada por ἐκ γαστρός[28].

El maurino Pr. Maran refiere toda la cláusula al nacimiento virginal *decretado* antes de la creación. « Dios decretó antes del sol y de la luna (que su Hijo) había de nacer del seno virginal »[29].

En ambas exegesis hay mucha verdad. El nacimiento *ex Maria* no estaba desligado del nacimiento eterno. Coexistía con la generación eterna, y continua, *ex Patre*. Jesús nació al través del instrumento humano « según la voluntad del Padre », « de la voluntad de Dios » como de simiente divina. Conforme a una

---

[23] Cf. *Dial.* 63, 4 in fine et 5: « Porque El es tu Señor y le adorarás (προσκυνήσεις αὐτῷ)». Que (el Hijo del Hombre) no es sólo digno de adoración (προσκυνητός), sino confesado Dios y Cristo por el autor de tales cosas ... — Más tarde (p. 30) volveremos sobre el último texto. Cf. asimismo *Dial.* 63, 5 in fine; 64, 1 initio. Otros lugares en Bousset, *Kyrios Christos* 251 s.

[24] Cf. 1 *Apol.* 54, 9; *Dial.* 69, 3. 64, 8. 75, 3 véase aquí la nota de Archambault.

[25] Digo *ex Maria* por simplificar, sin prejuicio alguno para la lectura διὰ τῆς empleada por el Santo. Cf. si lubet Kattenbusch, *Apostolische Symbol* II. 624; Feder, *Justin* 276 s.; e contra Hanssens, *Liturgie d'Hippolyte* 465 ss.

[26] Inspirado quizás en Casey (*The Excerpta* 115), el P. Sagnard (*Extraits* 97, 3) atribuye distraídamente a s. Justino una exegesis análoga a la de s. Ireneo y Clemente.

[27] *Eterna* en el significado genérico de « ante creationem». Cf. mis *Est. Valentinianos* I. 389 ss.; Rackl, *Christologie* 172 ss. 184 ss. 260 ss.

[28] Así Archambault, en nota a *Dial* 76, 7: Il faut croire que Justin entendait dans πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης la génération du Verbe par le Père, en opposition avec la naissance virginale exprimée par l'ἐκ γαστρός.

[29] Maran, en nota a *Dial* 76.

exegesis implícita de *Ioh* 1, 13 sensible ya desde s. Ignacio Antioqueno [30] y muy notable en Tertuliano [31], s. Hipólito [32] y otros.

Aunque no lo diga explícitamente s. Justino supone la generación eterna « ex voluntate Patris » al tiempo de la generación *ex Maria*. En varias ocasiones junta ambos aspectos : la simultánea procedencia *superior* (ἄνωθεν) y humana. Así v. gr. en *Dial* 63, 3 :

> Y lo dicho por David : « Entre los esplendores de tus santos te engendré de (humano) vientre antes del lucero » ... ¿ no os da a entender que el Dios y Padre del universo iba a engendrarle *desde arriba* (ἄνωθεν) y a través de humano vientre (διὰ γαστρὸς ἀνθρωπείας) ?

Maran [33] traduce ἄνωθεν por « antiquitus » (= desde el principio) [34]. En absoluto el término consiente tal versión. Pero ¿ en s. Justino ?

Por su relación al nacimiento de Jesús, la cláusula recuerda demasiado *Ioh* 3, 3 (ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν) ibid. 7 (δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν): que no obstante la versión *vulg.* « denuo », repetida las dos veces, ha de traducirse por « desuper » « caelitus » [35]. En

---

[30] Cf. *Smyrn* 1, 1. Véase Lightfoot in h. l. y también *Apost. Fathers* II/1 p. 85, 6 ; sobre todo F. M. Braun, Mélanges Goguel 21 s. ; *Jean le Théologien* 138 ; M. — E. Boismard, *Critique textuelle et citations patristiques*, Rev. Bibl. 57, 1950, 388 ss. ; J. Schmidt, *Joh.* 1, 13, Bibl. Zeitschr. NF 1, 1957, 118 ss. ; últimamente A. Houssiau, *Le milieu théologique de la leçon* ΕΓΕΝΝΗΘΗ (*Jo.*, *I*, 13), Sacra Pagina vol. II. 170-88 (artículo muy rápido, descuida posiciones adquiridas desde los días de Zahn y A. Feder, e ignora la problemática inherente a s. Ignacio, S. Justino y otros). — Para el caso discutido de Ign. (*Smyrn.* 1, 1) véase al menos la problemática evocada — aunque no muy bien resuelta — por M. Rackl, *Die Christologie des heil. Ignatius von Antiochien*, Freiburg i. B. 1914 pp. 233-284 ; y con brevedad, pero bien, Zahn, *Ign. von Ant.* 470.

[31] *De carne Christi* 19, 1 s. CC 907. Cf. W. Bender, *Die Lehre über den heiligen Geist bei Tertullian* 71 ss.

[32] Cf. *Est. Valent.* I. 479.

[33] Apud Otto in *Dial.* 63 nota, invocando *Dial.* 24, 2.

[34] Funk, *PP. Apostolic.* I. 161 a propósito de 2 *Clem.* 14, 2 : « ecclesiam non ex hoc demum tempore esse, sed *a principio* (οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν)» ; Lightfoot, *Apost. Fathers* I/2 p. 313 « from the beginning» ; R. Knopf (apud Lietzmann, *Apost. Väter*) p. 174 « von Anfang». Cf. e contra Daniélou, *Judéo-christianisme* 328, 2

[35] Cf. Maldonado in hh. ll. ; Braun, *Jean le Théologien* 166 s. 169 ; Usener, *Weihnachtsfest* 54, 1. Véase *Ioh.* 8, 23 ἐκ τῶν ἄνω. Más tarde, Her-

s. Justino denota el influjo superior, el origen divino « ex voluntate Dei » ; y hace *pendant* con la cláusula διὰ γαστρὸς ἀνθρωπείας (u otras similares), tantas veces repetida. Un ejemplo :

> Pues si en tantas formas se manifestó Dios, bien lo sabemos, a aquel Abrahán y a Jacob y a Moisés ¿ cómo andar titubeando, dudosos e incrédulos de que conforme a la voluntad del Padre de todas las cosas (κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων βουλὴν) no va a poder El ser engendrado hombre mediante una virgen ? [36]

Las frases « conforme a la voluntad del Padre » « ... de Dios » « por querer de El » « según la voluntad del dios y padre » « mediante el querer de dios » ... y otras análogas, aplicadas a la encarnación y nacimiento, acompañan siempre en s. Justino a la génesis de Cristo, para indicar el origen divino de Jesús [37]. Y parafrasean con toda probabilidad la variante *en singular* de *Ioh* 1, 13 referido a Jesús [38]. Su insistencia induce al P. Feder a pensar que la cláusula κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν figuraba en el símbolo cristológico de s. Justino [39].

Según eso, al pregonar David que « había de nacer del seno (humano) antes del sol y de la luna » [40], apuntaba *directamente*, a juicio del Santo, no a la generación eterna en el estadio anterior al mundo, sino a las dos generaciones simultáneas (complementarias) que tuvieron lugar en Belén. Subrayando de manera particular la circunstancia del nacimiento *nocturno* de Jesús. A falta de otros argumentos, bastaría a confirmarlo un significativo paralelo de Tertuliano [41].

---

mas, *Mand* XI, 8. Entre gnósticos, cf. Hippol. *Ref.* V, 8, 1. 13. 14 et passim. Puede verse Mussner, *Zoê* 119 s.

[36] *Dial.* 75, 4.

[37] Cf. 1 *Apol.* 63, 10. 16 ; 2 *Apol.* 6, 5 ; *Dial.* 63, 1. Otros muchos lugares en Feder, *Justin* 276.

[38] Cf. *Dial.* 63, 2 : οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ. Véanse otras citas de Justino en Resch, *Aussercanonische Paralleltexte* (TU X/3) p. 57 s. Añadir 1 *Apol.* 63, 10.

[39] Feder, *Justin* 277.

[40] Apud Justin., *Dial.* 76, 7.

[41] *Adv. Marc.* V, 9 Kroymann 603, 4 ss. : » Dicunt denique hunc psalmum (*Ps.* 109 = 110) in Ezechiam cecinisse, quia is sederit ad dexteram templi, et hostes eius everterit deus et absumpserit ; propterea igitur et cetera « ante luciferum ex utero generavi te» in Ezechiam convenire et in Ezechiae nativitatem. Nos edimus evangelia, de quorum fide aliquid utique iam in tanto opere istos confirmasse debemus, nocturna nativitate decla-

Al nacimiento virginal *nocturno*[42] y según la voluntad del Padre, el Salmista — siempre conforme a s. Justino — agrega más : « Manifestóle (David) *dios fuerte* y *adorable* por ser Cristo (Χριστὸν ὄντα) ».

El hijo de María se presenta al autor inspirado como θεὸς ἰσχυρός y προσκυνητός « por ser Cristo » (= por ser Ungido). La fortaleza divina y lo adorable de Jesús radican en su condición de Cristo. Al nacer en la noche de Belén es ya Ungido, y por serlo « dios fuerte » y « adorable ».

---

rantia dominum, ut hoc sit ante luciferum, et ex stella magis intellecta, et ex testimonio angeli, qui nocte pastoribus adnuntiavit natum esse cum maxime Christum, et ex loco partus, in diversorium enim ad noctem convenitur. Fortassean et mystice factum sit, ut nocte Christus nasceretur, lux veritatis futurus ignorantiae tenebris. Sed nec generavi te, edixisset deus, nisi filio, puero. Nam etsi de toto populo ait : « filios generavi» (Is. 1, 2), sed non adiecit *ex utero*. Cur autem adiecit ex utero tam vane? quasi aliquis hominum ex utero natus dubitaretur? nisi quia curiosius voluit intelligi in Christum ; « ex utero generavi te» id est, ex solo utero sine viri semine, carni deputans ex utero spiritus«.

Sobre la aplicación del *Ps.* 110 a Ezequías véase Strack-Billerbeck, *Komm. z. NT aus Talmud u. Midrasch* IV/1 p. 452 ss. Según Billerbeck, la sinagoga entendió en un principio el Salmo 110 del Mesías ; pero exasperada en los días de Bar-Kokba mudó de exegesis por animosidad contra la Iglesia. — R. Ismael, gran enemigo de los cristianos, propuso entenderlo de David (cf. Bonsirven, *Judaïsme Palestinien* I. 368, 1). Fué también aplicado a Abrahán (cf. Volz, *Eschatologie* 177 initio). Entre los rabinos la exegesis mesiánica apareció hacia el 260 (según Dalman, *Die Worte Jesu* 234, 2).

Además del Salmo 110 hubo quienes aplicaron a Ecequías textos tan claramente mesiánicos como *Is.* 9, 5 y 7, 14. Cf. s. Justino, *Dial* 43, 8. 67. 68. 71, 3. 77, 1-2. 83, 1. 85. Véase Bonsirven, *Judaïsme Pal.* I. 366. La referencia de *Ps.* 110, 1 a Ezequías, pudo muy bien haber pasado de s. Justino (*Dial* 83, 1) a Tertuliano, a juzgar por el contexto similar.

El testimonio del africano equivale a una exegesis de Justino, tanto más significativa, cuanto que en *adv. Prax.* 7, 2 y 11, 3 — fuera ya de toda dependencia e inspiración justiniana — Tertuliano refiere *Ps.* 110, 3 a la generación del Verbo antes de creados los astros del cielo ; a la manera de Orígenes [v. gr. *in Ioh.* VI, 4 (2) Preuschen 110, 17 ss.].

[42] Muchos años después de Justino, habían de hacer valer tal exegesis algunos arrianos, para probar que como Dios no tiene útero, la cláusula « ex utero ante luciferum genui te» hubo de referirse a la generación nocturna *ex Maria*. Ps. Atanasio, *Oratio IV contra Arianos* cc. 27-28 PG 26, 509 B ss. se detiene largo refutando tan extraña interpretación y concluye : τὸ γὰρ π ρ ὸ ἑ ω σ φ ό ρ ο υ ἴσον ἐστὶ τῷ πρὸ τῆς σαρκώσεως τοῦ Λόγου PG 26, 512 C.

Sin detenerse a declarar el término, descubre el Santo implícita en él la preexistencia del Mesías a su nacimiento virginal [13]. Minimizaría el pensamiento de Justino quien viera en la sola concepción virginal, previa al nacimiento, el momento de la unción (por unión hipóstática). Llevaría al s. II una problemática posterior, y descuidaría la mente del Santo, que insiste en la generación superior (ἄνωθεν) « a través de humano vientre » [14] viendo en ella, y sólo en ella, la razón última de la dignidad de Jesús. Las preposiciones mismas empleadas con insistencia indican la causalidad típica de María (διὰ παρθένου ... τῆς παρθένου δι' ἧς). Muy peligrosas en la ideología gnóstica, indican a las claras el papel subsidiario de la Virgen, como instrumento de la generación humana del Cristo.

Siendo el Hijo del Hombre « dios fuerte » y « adorable » (en cuanto Cristo) antes de su venida al mundo, no comienza a serlo en el Bautismo del Jordán. El Santo distingue con suficiencia las tres nociones : Cristo, dios fuerte. adorable. Aplicables todas al Hijo del Hombre. Hay que situar pues en la prehistoria de Jesús un hecho que legitime el título de *Cristo*. Quizás una « Unción » por la que sea ya constituído en su persona, dios fuerte y adorable.

Hasta aquí el contenido de *Dial* 76, 7.

* * *

Agreguemos otros pasajes más claros. Acaba de citar s. Justino los dos versos clásicos (*Ps* 110, 3 s. y *Ps*. 44, 6-12), y concluye :

> Que (el Hijo del Hombre) además de digno de adoración (προσκυνητός) es confesado (como) Dios y Cristo por quien hizo esto (ὑπὸ τοῦ ταῦτα ποιήσαντος). lo dan a entender abiertamente estas palabras [15]. Y que a cuantos creen en El, por ser un alma y una sinagoga y una iglesia, el Logos de Dios (les habla) como a una hija

---

[13] Cf. Archambault in *Dial* 76, 7 p. 13 nota : « Celui dont il est dit dans le Ps. 44, 8 que le Père l'a oint, c'est-à-dire fait Christ, c'est celui-là qui est adorable ... ; d'où l'expression Χριστὸν ὄντα. Justin ne paraît pas avoir ici en vue l'onction du Roi messianique, mais celle du Démiurge ainsi preparé à la création et à l'ordonnance du monde».

Cf. infra p. 39 ss.

[14] *Dial* 63, 3. Cf. supra.

[15] Cf. *Dial* 63, 2-4.

> (como quien se dirige) a la Iglesia nacida de su nombre y partícipe de su nombre — pues todos nos llamamos Cristianos — lo pregonan con igual evidencia las palabras (del Salmista), enseñándonos asimismo a olvidar las antiguas costumbres paternas. Y dicen ... [46]

Mantiene el Santo la diferencia nocional (adorable, dios, Cristo). Según la exegesis, a mi entender más aceptable, de la cláusula ὑπὸ τοῦ ταῦτα ποιήσαντος [47], el mismo Dios que hizo al Verbo *dios* y *Cristo* [48], da de ello testimonio en la Escritura : concretamente en *Ps* 110, 3 s. y *Ps* 44, 7 ss. Luego Jesús, no bien nacido de arriba y mediante útero humano (ἄνωθεν καὶ διὰ γαστρὸς ἀνθρωπείας) [49] es adorable, dios y Cristo [50].

Tampoco ahora se declara el término *Christos*. Implícitamente alude a la Unción del Hijo por el Padre con óleo de júbilo : conforme al texto citado líneas antes. Justino indica cómo del Verbo divino pasa el nombre « Christos » a cuantos creen en El y forman la Iglesia. Nacida del Nombre de Cristo, la Iglesia le hereda en sus hijos, « pues todos nos llamamos *cristianos* ». Nombre (ὄνομα) y persona, dentro de la mentalidad judía, valen lo mismo [51]. Por el contexto (*Dial* 63, 5) puede muy bien denotar la persona divina del Hijo, sin relación especial a su naturaleza humana.

---

[46] *Dial* 63, 5.

[47] Otto in h. l. : Haec verba de *rerum creatore* interpretatus est Langus adstipulante Thirlbio (c. 68. p. 292. B.). Melius referuntur ad *scripturarum auctorem* (nimirum in iis quae proxime praecedunt aliquot scripturae loci laudati sunt ...) vel, si mavis, cum Marano ad eum qui *filii incarnationem* et *vocationem gentium* perfecit. Cf. c. 119. — Archambault vuelve a la exegesis de Lang : « l'auteur des choses de *ce* monde» cf. 68, 3.

[48] El Padre que hizo al Hijo *dios*, por hacerle Cristo ; según la lógica de *Dial* 76, 7. Justino alude quizás a *Act.* 2, 36 : « Certissime sciat ergo omnis domus Israel, quia et Dominum et Christum *fecit* deus (ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός) hunc Iesum quem vos crucifixistis». Cf. Iren., *adv. haer.* III, 12, 2 (Sgn. 210, 6 s.). La frase *Dial* 64, 1 τοῦ θεοῦ τοῦ καὶ αὐτὸν τοῦτον (= Χριστόν) ποιήσαντος va por otro lado, y si acaso, confirma nuestra exegesis.

[49] Cf. *Dial* 63, 3. Véase Froidevaux, *Irénée ... Démonstration* p. 130. Dijimos ya de ἄνωθεν = *ex supernis* (p. 26 nn. 34-35). Archambault (298 s.) vuelve a la interpretación de Maran. Vide PG 18, 151 n. 20 (Combefis).

[50] Cf. Feder, *Justin* 169 ss. ; Otto, *Iustinus* 134 s. cum notis.

[51] Cf. Volz, *Eschatologie* 173. 206 ; Bousset, *Kyrios Christos* 221, 4. 226, 3 ; Daniélou, *Judéo-christianisme* 209 ss.

Retengamos la rica ambigüedad de los términos. El nombre « cristiano » deriva de Cristo. La Iglesia (de los cristianos) participa del Nombre de Cristo en quien cree. Probablemente por participar en lo que le hace « Cristo ». Más aún, nace del Nombre de Cristo [52].

---

[52] A esta luz, no acierto a ver lo que dice Houssiau (*Christologie* 170) : Justin au contraire, dans son Dialogue avec Tryphon, maintient d'une part la valeur appellative du titre messianique (bien qu'il reporte l'onction consécratoire dans l'éternité) ; d'autre part, il entend comme une seule et même chose la dignité messianique et la dignité absolue et divine du Christ.

ANALISIS DE LOS TEXTOS CAPITALES

Aunque apreciables, los anteriores elementos no dan la medida de la teología cristalizada por la tradición en el término « Cristo », ni siquiera la quc escondía a los ojos del propio s. Justino. Vengamos a los textos capitales.

El patriarca Jacob había dado lugar entre los judíos a curiosas especulaciones, fundadas en el misterio de sus dos nombres (Jacob e Israel). Justino recoge algunas de ellas [1] y de manera muy sintomática las orienta hacia la cristología [2]. Es pues natural que haya llamado la atención sobre algunas escenas típicas de su vida. Así v. gr. la unción de aquella piedra sobre que durmió en Betel. Por un alegorismo, muy natural en sus días, Justino descubre aquí la unción ejemplar del Cristo.

> Y habiendo infundido óleo en una piedra allí mismo [3] recibe Jacob testimonio, del Dios que se le había aparecido, de haber ungido una estela al Dios visto por él. Hemos también demostrado que Cristo fué simbólicamente anunciado (como) Piedra mediante muchas Escrituras [4]. Y probamos igualmente que todo ungüento, fuera de óleo o de mirra o de ungüento compuesto, era (provenía) de Este (del Cristo), pues dice el verbo (inspirado) : « Por eso te ungió, oh Dios, tu Dios (con) óleo de exultación, más quc a tus partícipes » [5]. En efecto los reyes todos y los ungidos (οἱ χριστοί), han recibido de Este (el ser y) llamarse reycs y cristos. Como a su vez El recibió del Padrc (el ser y llamarse) rey y Cristo y sacerdote y ángel, y cuantas cosas por el estilo tieen o tuvo [6].

S. Justino trata dc justificar el apelativo de « Piedra » dado en la Escritura a Cristo, inspirándosc prob. en algunos *Testimonia*,

---

[1] *Dial* 75, 2 ; 125, 1. 3 ss.
[2] Cf. Daniélou, *Judéo-christianisme* 182-185.
[3] Cf. *Gen.* 28, 18 y 31, 13. Puede verse s. Iren., *Epid.* 45.
[4] Cf. *Dial* 34, 2. 70. 76 ; s. Cipriano, *Testim.* lib. II cc. 16-17.
[5] *Ps.* 44, 8.
[6] *Dial* 86, 2 s.

parecidos a los de s. Cipriano [7]. Recuerda a este fin la escena de Jacob, cuando tomó la piedra que le había servido de cabecera, la erigió en monumento, como estela o columna, y derramó aceite sobre ella (*Gen.* 28, 18) [8]. Aquella Piedra simbolizaba a Cristo [9], con arreglo a una aplicación paulina análoga [10], implícita en el contexto inmediato anterior [11]. Esto le da pie a destacar la unción de Cristo, apuntada por el Salmista. Ambas ideas de « Piedra » y « Unción » confluyen en el Mesías.

El Señor no se dice « Cristo » simplemente porque Dios le haya ungido, sino por haber recibido una « Unción » imparticipada, universal, esencialmente distinta de los demás « ungidos » que de ella participan. Entre los « ungidos » enumera el Santo a los Reyes, los « cristos » por excelencia [12]; y luego a los Sacerdotes y Angeles. Según el raciocinio obviamente evocado por la frase ἔχρισέ σε ... παρὰ τοὺς μετόχους σου, si Dios ungió al Cristo « sobre sus partícipes », todos los Reyes y ungidos participarán en la Unción (total) del Cristo, Hijo de Dios. Y por lo mismo, el Cristo de Dios recibe en manera eminente las denominaciones de Rey, Sacerdote y Angel, peculiares a las especies participadas.

La teología rabínica no conoce Mesías sacerdotal, sino que subraya el dualismo entre el Mesías rey y el Sumo Sacerdote mesiánico, sometido a él [13]. En cambio el Mesías del judaísmo representado en *Testamenta XII Patriarcharum* nace juntamente de las dos tribus de Leví y de Juda, Sacerdote y Rey [14]. S. Justino hace al Cristo « Rey, Sacerdote y Angel », sin necesidad de recurrir a descendencias carnales. Por sobree-

---

[7] Véase J. R. Harris, *Testimonies* I. 19.

[8] Sobre la simbólica del χρῖσμα entre los semitas cf. K. Vollers, Arch. f. Rel. — Wiss. 1905 p. 97 ss. citado por R. Eisler, *Weltenmantel* I. 285, 1.

[9] S. Justino había citado largamente el texto paralelo (*Gen.* 31, 10-13) en *Dial* 58, 4-5 y el nuestro en *Dial* 58, 11-13. Cf. s. Agustín, *Enarr. in Ps.* 44 § 20; y s. Cirilo Al., *Contr. Nest.* II apud Petau, *de Inc.* XI c. 8 § 7.

[10] 1 *Cor.* 10, 4.

[11] Cf. *Dial* 86, 2.

[12] Cf. Clem. Al., *Paed.* II, 63, 4.

[13] Cf. Staerk, *Soter* 61.

[14] Cf. *Test. Levi* 18, 1 ss. Otros varios pasajes en Staerk, *Soter* 56 ss. max. 60. Agregar la *Regla aditicia* de Qumran II, 11 ss., según A. Dupont-Sommer, *Die essenischen Schriften* 55. 119 s. (notas); y 104 n. 2.

La idea habría de pasar a s. Hipólito (cf. L. Mariès, *Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome*, Mélanges Lebreton 381 ss.) y otros eclesiásticos: cf. omnino E. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* III[4] 353.

minencia de la Unción imparticipada. Las especies particulares se contienen en el Cristo ungido por el Padre[15].

---

[15] Para el contenido bíblico de la unción, véase H. Lesêtre, art. *Messie* en el Dict. de la Bible IV/I cols. 1030-40 ; W. Bauer, Wtb. z. NT cols. 920 y 1609-12 ; C. K. Barret, *The Holy Spirit in the Gospel Tradition* 42-44.

El Mesías concentra las unciones de la Historia Sacra. La unción principal afectaba al Sumo Sacerdote, por efusión del óleo (χρῖσμα) sobre su cabeza. Para la unción del Sumo y otros sacerdotes *Exod.* 30, 25-32 ; *Lev.* 8, 12. Para la de los reyes cf. 1 *Reg.* 9, 16 ; 10, 1 ; 15, 1 (unción de Saul por Samuel) ; ibid. 16, 3. 12 s. (de David por Samuel). Véase E. Levesque, art. *Huile* en Dict. de la Bible III/1 cols. 775 s. ; H. Lesêtre, art. *Onction* ibid. IV/2 cols. 1805 s. ; H. Schlier, art. ἔλαιον TWb. zNT II. 468-70 ; W. Michaelis, art. μύρον ibid. IV. 807-9. Sobre el óleo con que era santificado el tabernáculo, y su composición cf. *Exod.* 30, 23 ss. : apud Iren. II. 24, 3 (véase Feuardent, apud Stieren II. 804 ss.). Clemente Al. distingue entre ἔλαιον y μύρον : cf. *Paed.* II, 63, 1 ; 65, 2 : véase 61, 3.

El óleo derramado sobre la cabeza de los Reyes por los profetas o por los sumos Sacerdotes difería prob. del χρῖσμα, aceite purísimo mezclado con cuatro especies aromáticas A estas unciones comunes e institucionales agréguese otra, bajo la directa intervención divina ; la de los profetas, llamados a conservar la llama de Israel mediante el anuncio del único y definitivo « Ungido». En la vocación profética la unción material ocupa un puesto secundario. Solo Eliseo es ungido por Elías (3 *Reg.* 19, 16). — Sea cual fuere (sacerdotal, real, profética), responde en lo esencial a una misión divina singularísima, refrendada por una efusión privilegiada del Espíritu. Los tipos veterotestamentarios aseguran la finalidad de Israel en la economía de la Salud. Entre los profetas la « unción» y la efusión del Espíritu se relacionan claramente entre sí. No así entre los Reyes y Sumos Sacerdotes. Pero también su unción prepara la venida del Mesías, el « Ungido» sobre quien Dios pone su mano de manera perfecta, consumada, definitiva con una efusión total del Espíritu.

A esta luz se advierte el simbolismo fundamental del « crisma» : representa el Espíritu divino, *comunicable* en orden a la Salud. El uso del aceite y del bálsamo indica : *a*) por su fragancia, la comunicación de un principio divino, dispensador de vida ; *b*) por la suavidad, la penetración de la obra de Dios en quien la acepta, y la paz y armonía que en él provoca ; *c*) por la persistencia, la continuidad de la invasión del Espíritu en el ungido.

En Jesús, el Ungido de Dios, todos los tipos del VT hallan su antítipo. El Espíritu de Dios desciende plenariamente sobre El, como sobre único Sumo Sacerdote de la Nueva Ley, único verdadero Rey y Profeta, constituído como tal para restituir el hombre a Dios. — No es menester probarlo. S. Justino hereda la mentalidad veterotestamentaria de la « unción». Cf. si lubet Lactancio, *div. inst.* IV, 7.

S. Justino silenció la especie clásica del « Profeta », implícita en la de « Angel » [16]; pues también a los « Profetas » los supone el Santo ungidos singularmente por Dios [17].

Anotemos esta idea: el contraste entre la Unción plenaria imparticipada, de Cristo, y las participadas. Más tarde aflorará nuevamente, con la distinción entre el Espíritu (total) que des-

---

[16] « Profeta » y « ángel » aparecen con frecuencia como sinónimos. S. Justino relaciona de un lado los dos nombres « ángel » y « apóstol » aplicados al Logos (1 *Apol.* 63, 5 ss.) y de otro escribe: « En Isaías queda demostrado que los Profetas, enviados (οἱ ἀγγέλλειν τὰ παρ' αὐτοῦ ἀποστελλόμενοι προφῆται) a anunciar las cosas de Dios, se dicen asimismo Angeles y Apóstoles » *Dial* 75, 3. Para el Santo los Profetas son verdaderos Apóstoles y Angeles, en cuanto *apostolados* (= enviados) para *evangelizar* (= anunciar) las cosas de Dios. Cf. Harris, *Testimonies* I. 102; Barbel, *Christos Angelos* 57, 51 y 234 (a propósito de Just., *Dial* 34 2); Feder, *Justin* 129 s.

[17] Cf. Petau, *de Incarn.* XI c. 9 § 3 ss. — Sobre los géneros de « cristos » tiene s. Jerónimo una página, inspirada prob. en Orígenes, que merece ser trascrita (*Comm. in Abacuc* lib. I c. 3, 13). Hace exegesis de la lectura *Hab.* 3, 13 de los LXX: « *Egressus es in salutem populi tui, ut salvares Christos tuos.* — Primum videamus quot sunt genera Christorum, et postea tractabimus, quomodo egressus sit Dominus in salutem Christorum suorum. Christi in veteri Test. dicebantur et Patriarchae, de quibus scriptum est in Psalmis (Ps. 104, 14 s.): Corripuit reges pro eis: nolite tangere Christos meos, et in Prophetis meis nolite malignari. Et in primo Paralipomenon libro, omnes qui de Aegypto egressi sunt Christi vocantur (I Par. 16, 22). Chrisma quoque in Exodo sacerdotale conficitur, quo postea Sacerdotes in Levitico (Lev. 8) referuntur uncti. Est et aliud unguentum quo reges unguntur in regno, quod in duo scinditur. Si enim David est et Salomon, id est « fortis manu » et « pacificus », cornu ungitur (1 Reg. 16, 13). Si vero Jehu et Azael sunt, perfunduntur lenticula (4 Reg. 9, 1. 3): vas autem fictile sic vocatur, id est φάκος. Sed et Cyrus Persarum rex atque Medorum ... audit per Isaiam (45, 1): Haec dicit Dominus Christo meo Cyro, cuius tenui dexteram, ut audirent coram eo gentes ... Est unguentum propheticum, quo praecipitur Eliae, ut Elisaeum ungat in Prophetam. Et super omnia unguentorum genera, est unguentum spirituale quod vocatur *oleum exultationis*, quo ungitur Salvator, et dicitur ad eum: Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo exultationis prae participibus tuis (Ps. 44, 8). Participes autem eos puto, ad quos loquitur et Joannes (1 Ioh. 2, 20): Et vos unguentum habetis a sancto. Et post modicum ... Et de leprosi oleo migrat ad oleum populi atque sanctorum, et de oleo populi ad oleum pervenit Sacerdotum, et a Sacerdotibus transcendit ad chrisma Pontificis, a Pontifice quoque ad regem, a rege ad Patriarchas, et a Patriarchis pergit ad Christum, et ungitur oleo exultationis, quo qui fuerit linitus, unus cum Deo efficitur spiritus, et ubi Pater et Filius est, ibi etiam ille erit ... ».

cansará en Jesús, y los espíritus (parciales) diseminados entre los elementos de la Antigua Ley.

Ratificando tales ideas, en exegesis también a *Ps* 44, 7 s., escribiría algo más tarde s. Ireneo:

> Giacchè (dice Davide) che il Figlio, come ch'egli è Dio, riceve dal Padre, ciò è da Dio il trono del sempiterno regno e l'olio dell'unzione più che i suoi compartecipi. E l'olio dell'unzione è lo Spirito col quale egli viene unto, e i compartecipi suoi (sono) i profeti ed i giusti e gli apostoli e quelli tutti, che ricevono la compartecipazione del suo regno, ciò è i discepoli suoi [18].

A vista de *Dial.* 86, 2 s. resulta arbitrario derivar la « unción » de los cristos veterotestamentarios (reyes, sacerdotes, ángeles-profetas), de la Unción futura del Verbo Encarnado. El Santo apunta hacia algo superior, trascendental, participable desde el origen del mundo, y en toda clase de unciones. Aquello que hace del Hijo de Dios « el Cristo » tiene lugar en su persona mucho antes de cualquier unción participada, humana y aun angélica [19].

* * *

El término « Cristo » polariza gran parte de las controversias entre judíos y eclesiásticos. Trifón representa la mentalidad hebrea. No se aviene a la tesis eclesiástica de un Cristo, que preexiste a los siglos como Dios, y se hace hombre naciendo virginalmente [20]. Más probable le parece la actitud (ebionítica) de quienes hacen de él un simple mortal (ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων), hijo de José y de María, ungido por elección (divina) y hecho así Cristo [21].

---

[18] *Epid.* 47.

[19] La especie « ángel», referida a los profetas, insinúa quizás que aun el ángel tiene como tal una « unción» correspondiente a su futura misión de « nuncio» de Dios. En cuyo caso, los ángeles como tales recibirían una « unción» específica, por participación en la Universal del Cristo.

[20] *Dial* 48, 1. Cf. Bosse, *Präexistente* 15.

[21] Die Synagoge — escribe Billerbeck II 352 —, so viele Messiasgestalten sie auch geschaffen hat, lässt ihren Messias nirgends über das allgemein menschliche Mass hinausgehen, er bleibt ihr ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων Just. Mart., *Dial* 49. Darum war es ihr nicht möglich, ihm eine Präexistenz beizulegen, die ihn von den andern Menschen unterschieden hätte. Die Präexistenz des neutestamentlichen Messias ist unlösbar mit seiner göttlichen Wesenheit verknüpft; weil die alte Synagoge von einem Messias göttlicher Art nichts gewusst hat, darum hat sie folgerichtig auch einen präe-

Como buen judío, Trifón mantiene sus tradiciones particulares, concibiendo al Cristo, no sólo como hombre nacido de hombres, sino ungido además por el profeta Elías [22], que todavía no apareció.

S. Justino deja caer (estratégicamente) en la tesis eclesiástica varios de sus elementos: *a*) la preexistencia del Cristo [23]; *b*) la preexistencia del Mesías, en cuanto dios; *c*) y su nacimiento de madre virgen. Recoge únicamente que Jesús es el Cristo de Dios (ὁ Χριστὸς ὁ τοῦ Θεοῦ) [24]. Personalmente supone tales elementos. Y por lo que hace a la preexistencia del Cristo en cuanto dios, además de concebirle como Hijo del Creador del universo [25], se lo representa dotado de una « Unción » muy anterior [26] a la que según tradiciones populares judías iba a recibir de manos de Elías [27].

El Santo concentra la atención sobre Jesús, anunciado por el Bautista mediante el Espíritu mismo de Elías. Se detiene a probar la identidad *funcional* [28] del Bautista con el profeta Elías, anunciado por los oráculos hebreos. Sin mencionar expresamente la unción de Jesús en el Bautismo del Jordán, va derecho a la dificultad de Trifón. No se discutía la unción del Cristo por Elías, sino si tal unción — cualquiera que ella fuese — se realizó o no en el Jordán [29]: y por ende, si Juan Bautista había sido

---

xistenten Messias nach Art des johanneischen Logos nicht gekannt. — Cf. también Staerk, *Soter* 55.

[22] *Dial* 49, 1. Sea un personaje histórico, sea un tipo representativo de las creencias populares judías (cf. omnino Volz, *Eschatologie* 185), el valor de su testimonio queda fuera de litigio.

[23] Ya Bosse notó muy bien (*Präexistente* 11) « dass Justin das προϋπάρχειν in der weiteren Argumentation nicht ausgiebig verwertet ... nicht ausdrücklich erläutert ».

[24] Bosse, *Präexistente* 16: Man kann also nach ihm (Justinus) an die Messianität Jesu glauben und damit des Heils teilhaftig werden, ohne vorläufig die Präexistenz Christi anzuerkennen.

[25] *Dial* 48, 2.

[26] El Santo con su προϋπάρχειν no atiende a la preexistencia *ante mundum*, sino *ante Incarnationem* (cf. Bosse o. c. 11). Pero sólo *ad hominem*. Personalmente cree en la preexistencia del Cristo *ante mundum*.

[27] Cf. Volz, *Eschatologie* 185, 196 s. 208.

[28] No precisamente *personal*, a la manera de los (judíos, gnósticos?) defensores de la reincarnación de Fineés = Elías = Juan Bautista. — Cf. Estudios Eclesiásticos 33, 1959, 81 ss.

[29] Tampoco dudaban (Trifón con los judíos, Justino con los cristianos) que la unción de Elías denunciaría al verdadero « Cristo ». Cf. si lubet Bosse, *Präexistente* 19.

el Elías precursor del Cristo. Ante actitud semejante, el Santo deja siempre a salvo, por bien de paz, las otras tesis complementarias sobre la preexistencia de la persona de Jesús, como dios (y como Cristo) ungido por el Padre, su nacimiento virginal[30], la índole de la « Unción » constitutiva del Cristo, etc.

Conviene pues distinguir entre lo que el Santo pasa por alto, y lo que demuestra contra el judío Trifón. Los elementos relativos a la unción o unciones (?) del Mesías caen fuera del ámbito de la controversia. En la hipótesis de que Trifón y s. Justino creyeran — como parece lo más normal en individuos que conocen y admiten el AT — la índole *real* de la « unción » histórica (« futura » en el tiempo) por la que Elías denunciaría al Mesías, quedaba el Santo aún con las manos libres para enseñar — en virtud de las tesis no comprometidas en la controversia — la « unción » preexistente del Cristo, hijo de Dios[31].

---

[30] No entiendo demasiado a Houssiau (*Christologie* 170) : Justin nie que le Christ ait reçu au baptême la puissance que l'établit comme Christ.

[31] Cf. Bosse, *Präexistente* 18 ss.

JESUS Y LOS DONES DEL ESPIRITU

Trifón no se aviene a admitir la προὔπαρξις. Y alega a su intento *Is.* 11, 1-3. Según él, Isaías habla aquí del Cristo, que un día (en futuro) será lleno de las virtudes del Espíritu, como quien tiene de ellas necesidad para su misión. Esto arguye — siempre según Trifón — que el Mesías no las posee previamente a la infusión del Espíritu anunciada por el profeta. Si lo que constituye al Mesías verdadero Cristo, es dicha infusión ; y ésta solo se cumple en el futuro, Cristo en cuanto tal no preexiste. Habla Trifón :

> Dice el oráculo por medio de Isaías (*Is.* 11, 1-3) : « Saldrá un brote de la raíz de Jesé, y una flor subirá de la raíz de Jesé, y descansará en El (ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτόν) el Espíritu de Dios, espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fuerza, espíritu de conocimiento y piedad, y le llenará el espíritu de temor de Dios ». Estas cosas — iba diciendo (Trifón) — me confiesas han sido dichas respecto a Cristo ; y dices que (el Cristo) preexiste (como) Dios, y agregas cómo hecho carne conforme al designio de Dios ha nacido hombre mediante la Virgen. (Empero) ¿ cómo puede ser demostrado que preexiste quien es colmado (πληροῦται) por medio de las virtudes del Espíritu Santo, que el oráculo enumera por Isaías, como quien está falto (ὡς ἐνδεής) de ellas ? [1]

El argumento del judío va derechamente contra la preexistencia [2] del Cristo. Indirectamente contra su divinidad. ¿ Cómo puede el Cristo preexistir (y más siendo dios), si le faltan las virtudes del Espíritu en que según Isaías ha de ser ungido ? [3]

---

[1] *Dial* 87, 2 per totum. — Cf. si lubet W. Bauer, *Leben Jesu* 124.

[2] El término προὔπαρξις aparece por vez primera entre los cristianos con Justino (*Dial* 48. 87 bis). Cf. Bosse, *Präexistente* 10. Puede verse Bousset, *Kyrios* 266.

[3] Houssiau, *Christologie* 172 desfigura algo el argumento, como si Trifón fuera directamente contra la naturaleza divina del Cristo : Dans son *Dialogue avec Tryphon* (87-88) — escribe — Justin aborde de front une objection juive dont il ne cache pas la pertinence : Selon Isaïe (*Is.*, XI, 3),

S. Justino responde sin sombra de indecisión [4]. Las virtudes del Espíritu Santo bajarán efectivamente sobre el Cristo, mas no porque necesite de ellas en su persona (οὐχ ὡς ἐνδεοῦς αὐτοῦ τούτων ὄντος), sino porque en El tendrán fin todas ellas, para bien de cuantos crean más tarde en El: clausurando la antigua Economía e inaugurando la nueva.

El Santo se contenta con una respuesta sobria. El Cristo no necesita *personalmente* las virtudes del Espíritu Santo. ¿ Las tiene ya, o las posee de manera eminente ? S. Justino silencia este problema. Para replicar al argumento de Trifón basta probar que el Cristo no necesitaba personalmente tales dones de Espíritu. Entonces — cabía argüir — ¿ por qué las recibió ? Responde el Santo. Porque en El debían descansar y cesar todos ellos.

Justino pasa por alto una razón, implícita en algunas de sus páginas [5]: a saber, por qué el Cristo no necesitaba las virtudes del Espíritu. Su silencio se explica muy bien, pues de lo contrario abordaría directamente la divinidad de Jesús, que (estratégicamente) elimina. Como Hijo de Dios, Jesús no tenía necesidad alguna de recibir personalmente los dones del Espíritu. El que es fuente del Espíritu, como Verbo personal del Padre « Ungido » imparticipadamente por El, no requiere los dones participados del Espíritu.

En lugar de abordar el tema directamente, el Santo razona por vía indirecta la *no-necesidad*, dando indicios de su privilegiada dignidad personal. Jesús no era como los demás profetas. Ni tenía por qué aguardar al Bautismo del Jordán (ni a la unción de Elías) para recibir en su persona los dones del Espíritu, y ser hecho « cristo ». No bien nacido, siendo todavía un niñito (παιδίον), recibió la adoración de los Magos de la Arabia [6].

El niño fué adorado como Dios, o al menos como « ungido » [7]. Ya desde Belén tenía la « virtud del Espíritu » (δύναμιν τὴν αὐτοῦ = τοῦ πνεύματος). El tiempo trascurrido desde su nacimiento en Belén hasta el Bautismo del Jordán no afectó para nada a su índole divina ni a su condición de Cristo. Por tanto — ahí des-

---

le Christ n'est-il pas rempli (πληροῦσθαι) de l'Esprit? Comment *peut-il être Dieu* (subrayo por mi cuenta) s'il a besoin (ἐνδεής) des puissances de l'Esprit ?

[4] Cf. e contra Houssiau, *Christologie* 172 : Justin hésite dans sa réponse.

[5] Cf. supra p. 37.

[6] *Dial* 88, 1.

[7] A título siquiera de Rey. Cf. *Mt.* 2, 2 Ubi est qui natus est rex Iudaeorum ; ib. 4 Sciscitabatur ab eius ubi Christus nasceretur.

causa el argumento de s. Justino — antes aún que conforme a Isaías viniera el Espíritu sobre El en el Jordán, Jesús era personalmente Cristo : preexistía como Cristo, y por ende, como dios digno de adoración. No requería el descenso del Espíritu *para su persona.*

Ninguna necesidad tenía el Cristo de nacer hombre ni morir en Cruz (para su bien personal). Nació hombre y murió en Cruz por el género humano. De manera análoga, tampoco tuvo necesidad de recibir personalmente (para bien propio) los dones y virtudes del Espíritu en el Jordán ; los recibió en favor y beneficio del humano linaje, que los necesitaba.

Ni la Encarnación ni sus obvias consecuencias soteriológicas representaban una necesidad personal del Hijo de Dios preexistente. El Hijo había querido nacer y morir en cuanto hombre para salud de los hombres. Las manifestaciones todas de su vida humana estaban condicionadas por la finalidad soteriológica, gratuita, de su Encarnación.

Personalmente no tenía necesidad alguna de los dones anunciados por Isaías, ordenados como estaban a la salvación de los hombres. Pero los recibió *en cuanto hombre*, porque sólo en cuanto hombre podía salvar a hombres, y sólo mediante su naturaleza humana previamente ungida con los dones del Espíritu podría Jesús santificar « connaturalmente » a los hombres.

* * *

La respuesta del Santo a la dificultad de Trifón encierra mucha más teología de la que algunos han imaginado, atentos sólo a sus afirmaciones explícitas [8].

---

[8] Véase por ej. A. Benoit (*Le Baptême Chrétien au II. siècle* 179) : La première explication que donne Justin du baptême au Jourdain est assez artificielle : Jésus n'avait pas besoin du Saint-Esprit, car il le possédait dès sa naissance. Mais si le Saint-Esprit vient sur lui au moment de son baptême, c'est pour signifier que désormais il ne sera plus répandu chez les juifs, mais qu'il se concentre dans la personne de Jésus. Celui-ci pourra le répandre ensuite sur ses disciples. Pourtant, Justin n'est pas satisfait par cette explication, et se voit obligé d'en donner une autre. Faisant allusion à la voix qui vient du ciel, il écrit : « Le Père déclarait qu'il (le Christ) était engendré pour les hommes au moment où on devait commencer à le connaître» (*di.* 88, 8). Le baptême est donc un signe de la messianité de Jésus que Dieu donne aux hommes. Ces deux explications, divergentes et peu convaincantes, laissent subsister l'impression que Justin ne sait que faire du baptême de Jésus. Il se refuse, en tout cas, à donner

El Santo reconoce en la bajada del Espíritu sobre Jesús una verdadera unción; igual que en el nacimiento *ex Maria* verdadero nacimiento, y en la muerte de Cruz verdadera muerte. Pero ni el nacimiento virginal ni la muerte redentora se encaminan a la santidad *personal* del Hijo de Dios [9].

La « unción » en el Espíritu fué realísima en el Jordán, aunque Jesús — como Cristo y dios — personalmente no la necesitara. Había sido ungido por el Padre, como ejemplar de todos los « ungidos », antes de los siglos. Mas a raíz del Bautismo recibió (en su humanidad) la Unción del Espíritu para bien de los hombres a quienes, como hombre, venía a salvar [10].

El Santo hubo de conocer demasiado bien la aplicación del propio Jesús en la sinagoga de Nazaret: « Spiritus Domini super me: propter quod unxit me (οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με), evangelizare pauperibus misit me ... » [11]. Al subrayar explícitamente, en el Bautismo de Jesús, el valor de signo relativo a los hombres, « para que conocieran quién es el Cristo » (ὅπως ἐπιγνῶσι τίς ἐστιν ὁ Χριστός) [12], no niega el valor real soteriológico, que pasa aquí por alto. Jesús fué ungido por el Espíritu de Dios para evangelizar a los pobres ... — según expresa declaración del propio Salvador — y lo fué a vista de los hombres para que le reconocieran por el verdadero Cristo.

Nadie está obligado a « expresar » una idea no discutida e imperada por motivos evidentes. Como es aquí la unción histórica de Jesús en el Jordán, testimoniada por el propio Salvador. Adelantándose a s. Ireneo, el Santo Mártir da por conocidas ambas unciones: una personal, del Hijo de Dios, por la cual el Padre le constituye « personalmente » Cristo, en un orden superior; y otra, soteriológica, en cuanto hombre, por la cual es constituído Salvador de los hombres, en orden a la Iglesia.

A no haber unción *real* en el Jordán, y sí solo *en signo* [13], una de dos:

---

de cet événement une interprétation adoptianiste. S'il le mentionne, c'est uniquement par fidélité à la tradition évangélique dont il a connaissance, et que doivent connaître également ses interlocuteurs.

[9] Houssiau (*Christologie* 172 s.) no distingue en la unción del Jordán, los dos valores, soteriológico (real) y personal (que no existió), de la « unción» en el Espíritu. De ahí su desconcierto.

[10] Cf. infra p. 46 ss.

[11] *Is.* 61, 1 s.; 58, 6. Apud *Lc.* 4, 18.

[12] Cf. *Dial* 88, 6-8.

[13] Como quiere Houssiau (*Christologie* 173) y con él Aeby (*Missions divines* 60).

a) o los hombres a quienes se ordenaba aquel « signo » creyeron que Jesús había sido ungido realmente recibiendo el don del Espíritu — en lo cual (*ex hypothesi*) se equivocarían, y más que nadie el propio Bautista al dar de ello testimonio [14] :

b) o entendieron que aquella unción externa significaba la única unción real de la persona de Jesús, que le constituyera Cristo mucho antes de su Bautismo y aun Encarnación : lo cual resulta enteramente arbitrario.

A esta luz, séame lícito trascribir una larga página del Diálogo, que resume gran parte de las enseñanzas del Santo. Dice así :

> Son de ver entre nosotros mujeres y hombres, que tienen carismas (recibidos) del Espíritu de Dios. Y si fué profetizado que habían de venir sobre El las virtudes enumeradas por Isaías, nunca por estar El falto de ellas [15], sino porque en adelante no iban a existir. Valgaos de testimonio esto que os dije hicieron los Magos de Arabia [16] : los cuales no bien nació el niñito vinieron a adorarle. Porque en naciendo tuvo ya su Virtud. Y creciendo según el común de todos los demás hombres, mediante el uso de lo conveniente [17], iba asignando a

---

[14] Cf. *Dial* 88, 6-8.

[15] Lit. « falto de virtud» (διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐνδεῆ δυνάμεως).

[16] La noticia « Magos de la Arabia» que se repite aquí, como en *Dial* 77, 4. 78, 5 in fine y 78, 7 : tiene su significado de símbolo, a la luz del texto isaiano a que responde (*Is.* 8, 4). Los Magos representaban la « virtud de Damasco», ciudad — según s. Justino (*Dial* 78, 10) — de la Arabia. « Les mages étaient de Damas, c'est-a-dire dépendaient du prince des ténèbres. localisé à Damas, sans doute par opposition à Jérusalem. La venue du Christ entraîne leur conversion, c'est-à-dire les arrache aux puissances mauvaises, qu'ils servaient par la magie et l'astrologie» : Daniélou, *Judéo-Christianisme* 245.

La localización de Damasco en Arabia no está sólo imperada por el simbolismo, sino por divisiones territoriales contemporáneas o punto menos a s. Justino. Cf. Marquardt, *Rom. Staatsverwaltung* I. 274 s. con la nota de Zahn, *GK* I. 488, 3. Agregar Bardy, *Paul de Samosate* 205 y notas ; Engelhardt, *Das Christentum Justins* 344 ; W. Bauer, *Leben Jesu* 75.

El simbolismo mencionado por Justino confirma la preexistencia del Cristo Hijo de Dios, en el niño adorado por los Magos, mucho antes del Jordán.

[17] Aquí asoma prob. una tesis común a los gnósticos : el desarrollo interno — de la conciencia misma — de Jesús, al igual del desarrollo normal de los demás hombres, hasta su Iluminación en el Jordán. Cf. infra 426 ss.

cada aumento lo propio (ἑκάστῃ αὐξήσει τὸ οἰκεῖον)[18], nutriéndose con todos los alimentos; y así durante treinta años más o menos, hasta que compareció Juan, pregonando su venida, y anticipando el camino del Bautismo, como ya lo demostré[19]. Y entonces vino Jesús al río Jordán, donde bautizaba Juan; bajó Jesús al agua, y encendióse un fuego en el Jordán, y cuando salía El del agua — según lo escribieron los apóstoles de este mismo Cristo nuestro[20] — el Espíritu Santo voló a El en forma de paloma. Y sabemos que no vino El al río porque tuviera necesidad de ser bautizado o del Espíritu que sobrevino en figura de paloma, como tampoco se sometió al nacimiento y a la crucifixión porque necesitara de ambas cosas, sino (solo) en beneficio del género humano, que a partir de Adán había caído en poder de la muerte y el error de la Serpiente, habiéndose maliciado cada uno de ellos[21]. Queriendo en efecto Dios a éstos, dotados de libre elección y autónomos — a los ángeles y a los hombres[22] — les creó para que hicieran cada cual aquello para lo que les había capacitado. Si escogían lo que era más de Su agrado, les conservaría incorruptibles y sin castigo; pero si se maleaban, a cada uno le castigaría como bien le pareciera. Su entrada en Jerusalén, sentado en un pollino, según las profecías — ya lo demostramos[23] — no le dotaba de virtud para ser Cristo[24], sino que significaba a los hombres que era el Cristo[25]. Como también convenía que en Juan tuvieran los hombres un signo para reconocer quién es el Cristo. Estando en efecto Juan de asiento en el Jordán y predicando Bautismo de penitencia, ceñido solo de una cintura de cuero y vestido de pelos de camello, sin otro

---

[18] Cf. 1 *Apol.* 31, 7; Tertuliano, *de pat.* 3; Iren., *adv. haer.* II, 22, 4-5. Véase Bauer, *Leben Jesu* 89. 291 ss. y sobre todo 293.

[19] Cf. *Dial* 51, 2.

[20] Cf. *Lc.* 3, 21 s.; *Mt.* 3, 13-16.

[21] Cada uno de los hombres? Cada uno de ellos (= Adán y la Serpiente)? Por lo último aboga *Dial* 124, 3. Cf. la nota de Archambault y sobre todo Feder, *Justin* 202 ss.

[22] Cf. Iren, *adv. haer.* IV, 37, 1 (Holl TU 26, 2 p. 63): «posuit in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis».

[23] Cf. *Dial* 53.

[24] No hacía que por eso fuera Cristo.

[25] Dándoles un «signo» de su Mesianidad.

manjar que langostas y miel silvestre [26], las gentes creían que era él el Cristo [27]. A las cuales clamaba él: « No soy el Cristo, sino voz del que clama [28]. Pues vendrá el (que es) más fuerte que yo, cuyas sandalias no soy digno de llevar » [29]. Y viniendo Jesús al Jordán, pasaba por ser hijo del carpintero José ... Así pues el Espíritu Santo voló sobre él en forma de paloma — y por cierto, como iba diciendo [30], a causa de los hombres — y juntamente vino de los cielos una Voz, prenunciada ya por boca de David al decir como en persona propia lo que se le iba a decir (a Cristo) de parte del Padre: « Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy » [31]. (El Padre) declaraba (de esta manera) que la génesis de El (= del Hijo) tenía lugar para los hombres, desde que iba a comenzar la Gnosis de El (por parte de ellos) [32].

La página compendia una rica teología. Varios de los motivos habremos de examinarlos detenidamente. Sólo un atento análisis descubre la ubérrima cristología oculta en líneas externamente tan simples. Más o menos polarizados en torno al Bautismo de Jesús, los elementos del Santo exceden con mucho los estrechos límites de una controversia personal. Hay que estudiarle con mayor perspectiva.

---

[26] Cf. *Mt.* 3, 1 ss.; *Mc.* 1, 4 ss.; *Lc.* 3, 3.

[27] Cf. *Lc.* 3, 15.

[28] Cf. *Ioh.* 1, 20 ss.

[29] Cf. *Mt.* 3, 11; *Lc.* 3, 16.

[30] Cf. *Dial* 88, 3.

[31] Cf. *Lc.* 3, 21 s. y *Ps.* 2, 7. — Para la tradición de esta cláusula véase omnino Usener, *Weihnachtsfest* 40-45; Zahn, *GK* I. 542, 1; M. Goguel, *Jean-Baptiste* 150 ss.; infra p. 275 ss.

[32] *Dial* 88 per totum. Cf. omnino Bousset, *Evangelienzitate* 60; Bauer, *Leben Jesu* 124.

EL TEMA DE LA NO-INDIGENCIA

Resalta fuertemente en la última página de s. Justino el motivo de la no-indigencia : « Jesús no vino al río porque tuviera necesidad (personal) de bautizarse, ni del Espíritu que sobrevino en forma de paloma ... sino en favor del género humano (ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων) ». « El Espíritu Santo voló sobre El en forma de paloma, por causa de los hombres (διὰ τοὺς ἀνθρώπους) ». El Santo responde sin duda a la dificultad de Trifón. Mas su insistencia delata algo más que una simple réplica. El tema de la no-indigencia se extiende a toda la Economía humana del Verbo. Supone la preexistencia divina de Jesús, y por ende la necesidad meramente hipotética de todos y cada uno de los actos de su vida de hombre. En la hipótesis de la Encarnación el Verbo hubo de bautizarse, como hubo de morir y resucitar. En bien de otros, y sin indigencia alguna suya personal.

No es extraño que la Tradición haya desarrollado largamente el tema. S. Justino representa un anillo. Recojamos aquí algunos ejemplos típicos, relativos al Bautismo [1].

---

[1] Fuera del Bautismo sería inacabable. La *no-indigencia* afecta a Dios y a su Verbo en todos los actos de la Economía *positiva*. Como la Economía está fundada en la voluntad libre de Dios, sus actos serán igualmente libres. Pues — según s. Ireneo — « altera ... sunt quae constituta sunt ab eo qui constituit, et quae facta sunt ab eo qui fecit. Ipse enim infectus et sine initio et sine fine et *nullius indigens*, ipse sibi sufficiens et adhuc reliquis omnibus ut sint hoc ipsum praestans. Quae vero ab eo facta sunt initium sumpserunt ; quaecumque autem initium sumpserunt, et dissolutionem possunt percipere et subiecta sunt et indigent eius qui se fecit» (*adv. haer.* III, 8, 3). Las aplicaciones no tienen número. Baste recorrer los índices sub vv. ἀνενδεής, ἀπροσδεής y análogos. Cf. Taciano, *ad graecos* 4, 2 ; Atenágoras, *Supplic.* 13, 1. En s. Ireneo cf. IV, 14, 1. 3 ; *adv. haer.* IV, 13, 4 ; 16, 3 ; 17, 1. 5 ; 18, 1 initio ; 18, 3 ante finem ; 18, 6 initio ; 20, 1 post medium ; 7, 4 ; 33, 1 ante medium ; V, 2, 1 in fine ; 18, 1 ; *Epideix.* 9 et passim. Véase si lubet Loofs, *Theophilus* 68 s. ; y sobre todo Bengsch, *Heilsgeschichte* 112. Cf. e contra el pecado del Demiurgo, según el escrito sin título de Khenoboskion, traducido por Schenke (TLZ 84, 1959, 251 lin. 8 ss. ed. Labib 151, 8 ss.) : « Er aber freute sich in seinem Herzen und rühmte sich immerfort, indem er zu ihnen sagte : *Ich bedarf* (— χρεία) *niemandes.* Er sagte : « Ich bin Gott, und kein anderer existiert ausser mir» (Is. 46,

Hay un fragmento precioso de s. Melitón, donde trata de justificar el Bautismo del Salvador.

Al caer el sol ¿no se bautiza acaso místicamente en el océano? ¿No es el océano su Bautisterio? Lo mismo hacen la luna y las estrellas. Según eso — continúa Melitón en respuesta a la cuestión primordial (el Bautismo del Cristo) —

> cuando el Sol se baña con la Luna y las estrellas en el Océano ¿por qué Cristo no ha de venir a bautizarse en el río Jordán, El (que es) el Rey del cielo, el Dueño de la creación, el Sol de la Aurora que apareció a los muertos en el Hades y a los mortales en el mundo, El que se levantó del cielo (como) único (verdadero) Sol? [2]

A. Benoit [3] y antes de él M. Goguel [4], subestima la respuesta de s. Melitón. Y sin embargo esconde una filosofía bien apreciable. El Sol no tiene ninguna necesidad de bañarse en el Océano para derramar su Luz ni para mantener su fuego « intramontable » (ἀκοίμητον ἔχων τὸ πῦρ). Tampoco Jesús requiere bautizarse en el Jordán para derramar la Luz de su divinidad ni mantener su fuego interno « impurificable ». Entonces ¿por qué se bautizó?

Jesús se bautizó, en cuanto a su Humanidad, para poder en ella aparecer (como Sol) a los muertos en el Hades y a los mortales en el mundo. Si el Sol divino hubiera permanecido en toda la fuerza de su Luz no podría nacer al humano hemisferio. como Salvador de los hombres. Por eso vistióse de nuestra humanidad y en ella se bautizó, aunque *personalmente* — en cuanto Hijo de Dios — ninguna necesidad tuviera de ello. A raíz del bautismo comenzó mediante su Humanidad a iluminar a los hombres.

El Bautismo descubre la filosofía común a la vida humana del Hijo. Tuvo lugar en bien del hombre, igual que la pasión y la prisión y el juicio y la muerte y sepultura [5].

---

9 LXX). Als er dies aber sagte, sündigte er gegen alle Unsterblichen, die (es) meldeten und acht hatten auf ihn.» — Cf. si lubet Bonhöffer, *Ethik* 115 n. 43; E. F. Osborn, *Clement of Alex.* 28.

[2] Ed. Goodspeed frgm. VIII, 2 ss.; todo el fragmento *de Baptismo* fué editado ex professo por Harnack, *Marcion* 422* s. Cf. Dölger, *Ichthys* I, 45; Doresse, *Evangile selon Thomas* 217.

[3] *Baptême* 181.

[4] *Jean-Baptiste* 140 nota.

[5] Cf. *Homil. de Pascha* ed. Bonner p. 161 § 10; ed. Lohse p. 35 lín. 675 ss.; de Otto, fragm. XVI p. 422 (e syro).

* * *

Clemente Al. escribe con sobriedad: « Y por eso se bautizó el Salvador, sin tener necesidad personal de ello (μὴ χρῄζων αὐτός), para santificar toda el agua a (beneficio de) los regenerados »[6].

Años más tarde había de significarse s. Metodio de Olimpo. Merece ser trascrita una página que además de su homogeneidad absoluta de pensamiento con la teología bautismal del Jordán, parafrasea — como exegesis de s. Justino — la variante « Tú eres mi Hijo; hoy te he engendrado ».

> A lo dicho se aviene de manera singular, en perfecta consonancia, el oráculo que desde arriba vino — del propio Padre — al Cristo cuando iba a purificarse con el agua en el Jordán: « Tú eres mi Hijo, yo te engendré hoy ». Hase de notar en efecto que lo de ser Hijo suyo fué manifestado sin determinación (de lugar ?) ni de tiempo (ἀορίστως ... καὶ ἀχρόνως), porque le dijo « Eres » y no « Has sido ». Dando a entender que no ha logrado la *adopción de hijo* poco ha (τετυχέναι τῆς υἱοθεσίας)[7] ni por el contrario luego de haber preexistido (como Hijo hasta entonces), después de esto (= del Bautismo de Espíritu) ha acabado (la generación). Sino que engendrado de antes, continuaría siendo y lo era (de presente)

---

[6] *Ecloga Proph.* 7, 2 (Stähl. III. 138, 27 ss.). Cf. Schlier, *Ignatius* 45 s.; a propósito de *ad Eph.* 18, 2 (supra p. 9 ss.). Véase *Euchologion Serapion.* 19: Funk, *Didascalia et Constit. apostol.* II, p. 180. Cf. si lubet Bauer, *Leben Jesu* 113.

[7] El P. Musurillo (*St. Methodius, The Symposium* 114) traduce sin más *Sonship*, y silencia la dificultad del término υἱοθεσία. La cláusula ¿ excluye toda adopción, o solamente la adopción a partir del Jordán? En el último caso, la υἱοθεσία afectaría a Cristo desde su primer origen, sin determinación de lugar y de tiempo. El reparo ratificaría algunos puntos peligrosos de la cristología de s. Metodio. Cf. infra p. 301 ss.

Sobre la filiación adoptiva de Cristo, según la carne, habremos de volver más tarde (p. 333 ss.). Igual que sobre la lectura de *Lc.* 3, 22 atestiguada por Metodio. Entretanto léase Mario Victorino, *adv. Arium* lib. I c. 10 PL 8, 1045 C: » Nos enim adoptione filii, ille natura. *Etiam quadam adoptione filius* et Christus, sed secundum carnem: « Ego hodie genui te». Si enim istud, solum hominem filium habet ...« Cf. P. Hadot *SCh.* vol. 69 p. 749. Véase sin embargo el contexto de Victorino aquí y en *De generatione Verbi* c. 2 PL 8, 1021 CD.

Cf. Petau, *de Incarn.* VII, 4 donde silencia a Metodio.

el mismo. Lo de « Yo hoy te engendré » (quiere decir) : Al que eras ya antes de los siglos en los cielos, quise engendrar(te) también para el mundo (καὶ τῷ κόσμῳ γεννῆσαι). Esto es, ignorado hasta ahora (del mundo, quiero) darte a conocer a él [8]. En realidad, para quienes no tienen aún conciencia de la Sabiduría multiforme de Dios, el Cristo no ha nacido todavía : en otros términos, aún no se ha dado a conocer a tales hombres, ni se ha manifestado, ni aparecido. Pero si también ellos sintieren el misterio de la gracia, en aquel momento al convertirse y creer (en Cristo), nace para ellos según el Conocimiento y la Inteligencia (κατὰ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν σύνεσιν γεννᾶται) [9].

S. Metodio da singular relieve a la generación continua del Hijo [10].

No comienza entonces ni termina. Sino que entonces le engendra Dios para el mundo (τῷ κόσμῳ), para los hombres que todavía no le conocían como Sabiduría multiforme de Dios. Desde el Bautismo de Espíritu, Jesús nace, en cuanto Cristo, a los hombres « según el Conocimiento y la Inteligencia ». Metodio ve probablemente una relación íntima entre el Espíritu de Conocimiento y de Inteligencia (κατὰ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν σύνεσιν γεννᾶται) que desciende sobre Jesús, y el Conocimiento e Inteligencia espiritualmente nacidos en los bautizados, por participación en el Espíritu de Jesús. Los términos no parecen improvisados.

El Santo pasa insensiblemente del Bautismo de Jesús al de los fieles, fundándose en la Ejemplaridad inherente al primero. Los conceptos son intercambiables. Aunque para la expresión ἄρσενα λόγον se funda en *Apoc.* 12, 5 : « et peperit *filium masculum* » (υἱὸν ἄρσεν) [11], sin olvidar *Gal.* 4, 19 [12], doctrinalmente el Santo excede a la Escritura, colocando el fenómeno de la generación *perfecta* en el bautismo, a manera de complemento del alma humana en la línea de λόγος. El neófito iría al Bautismo con un λόγος imperfecto, para recibir en él al « Verbo perfecto »,

---

[8] Véase la nota del P. Musurillo, *St. Methodius* 223, 46.

[9] *Sympos. Orat.* VIII, 9 GCS 91, 4 ss.

[10] A la manera de Orígenes (a propósito de *Prov.* 8, 25) : *Homil.* IX 4 *in Jerem.* Cf. Lieske, *Logosmystik* 174 s. ; Crouzel, *Origène*, 89 ; y mis *Est. Valent.* I. 812 s. 391 s. Puede verse Harl, *Origène* 210 s. nn. 91-95.

[11] Cf. *Symposion*, *Orat.* VIII c. 6 y c. 8.

[12] Cf. ibid. c. 8.

y sellado por El convertirse en « Cristo »[13]: el Hijo perfecto de Dios, engendrado en él κατὰ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν σύνεσιν[14].

Metodio conoció a Justino[15] y para la lectura de *Lc.* 3, 22 ha podido muy bien inspirarse en él[16]. Como quiera, presagia una idea muy general entre los Padres, que apuntaba ya en s. Ignacio Ant.[17] y en s. Justino. Cristo recibe en su humanidad el Espíritu Santo *para nosotros*, como Cabeza de la Iglesia, e instrumento — siempre, en su humanidad — de la santificación futura de los fieles[18].

Resumiendo, s. Metodio deja caer otras ideas de s. Justino; pero recoge muy bien la no-indigencia. El Espíritu descendió sobre Jesús no para bien suyo personal, sino para bien de los hombres. El Padre le engendró entonces « para los hombres » de manera singularísima: con una génesis κατὰ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν σύνεσιν que se continuará en la Iglesia, lo mismo que continúa « personalmente » para Jesús la generación natural, única.

S. Melitón, Clemente Al. y s. Metodio bastan a señalar junto con el autor del Diálogo con Trifón una parádosis bien definida

---

[13] Cf. omnino *Sympos. Orat.* VIII c. 8.

[14] Véase un fragmento del c. 8: « Por qué se dice aquí que la Iglesia da a luz sexo viril? (cf. *Apoc.* 12, 5 y también *Is.* 66, 7 s. citado en el c. 7). A mi parecer, porque los bautizados trasladan con toda su pureza a sus almas los rasgos y lineamentos de Cristo, y alcanzan un ánimo varonil, imprimiéndose y engendrándose según semejanza en ellos, por la fe y conocimiento exacto (κατὰ τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν καὶ πίστιν), la forma del Verbo, de tal manera que en cada uno de ellos nace espiritualmente Cristo. « Por eso se halla la Iglesia con dolores de parto hasta que se forme Cristo en nosotros» (cf. *Gal.* 4, 19). Y en este sentido dice la Escritura: « No toquéis a mis Cristos y no hagáis mal a mis profetas» (*Ps.* 104, 15): como si se hubieran hecho Cristos, regenerados por el agua y el EspírituSanto, los que han sido bautizados en Cristo, contribuyendo por su parte la Iglesia para su iluminación y transformación en el Verbo. Todo lo cual confirma Pablo diciendo manifiestamente ... (*Eph.* 3, 14-17). Pues es preciso que en el alma de los regenerados se imprima vivamente como un sello el Verbo de la Verdad».

[15] Cf. *de resurrectione* II, 18, 9.

[16] Bauer, *Leben Jesu* 123 hace tributario a Metodio (*Sympos.* VIII 9) de Justino (*Dial* 88) en la solución a *Lc.* 3, 22.

[17] Cf. supra p. 5 ss.

[18] Léase s. Agustín, *de Trin.* XV, 26, 46 con reservas respecto a la doctrina de la Encarnación, que ni para s. Justino ni para s. Metodio entra en la perspectiva de la unción soteriológica de Jesús. Cf. Thomassin, *de Incarn.* VI c. 2 § 3.

sobre el tema de la no-indigencia del Bautismo en Jesús. Sería fácil seguir la trayectoria posterior. Baste notar algunos lugares.

S. Hilario : « Ipse quidem lavacri egens non erat » [19].

S. Ambrosio : « Baptizatus ergo est dominus non mundari volens, sed mundare aquas, ut ablutae per carnem Christi, quae peccatum non cognovit, baptismatis ius haberent » [20].

« Christus autem ante descendit, secutus est spiritus. Qua ratione ? Ut non quasi ipse egere dominus Iesus sanctificationis mysterio videretur, sed sanctificaret ipse, sanctificaret et spiritus » [21].

Ambrosiaster : « Cur Salvator, cum sanctus natus sit et Christus Dominus in ipsa nativitate appellatus, baptizatus est, cum baptismum purificationis causa sit et peccati ? — Verum et manifestum est Salvatorem baptismo non eguisse ... » [22].

Ps. Cipriano [23] : « Veniebat Christus ad baptismum, non egens lavacro, in quo peccatum non erat, sed ut sacramento perennis daretur auctoritas » [24].

La insistencia con que vuelve esta idea contrasta con la actitud del Bautista, quien ruega a Jesús le bautice (δέομαί σου,

---

[19] *Comm. in Matth.* III, 5. Con muy probable dependencia de Orígenes (cf. si lubet Orig., *Homil.* XXVII *in Lc.* 3, 18-22 : GCS Rauer IX. 170, 25 ss. ; PG 13, 1871 A in fine).

[20] *Expos. Evang. Luc.* II, 83 lin. 1124. ss. Cf. Theodoro Mopsuest., apud J. Reuss TU 61 p. 101, 24 s. : τρίτον, ἵνα διὰ τῆς καθόδου τοῦ ἁγίου πνεύματος ἁγιάσῃ τὰ τοῦ Ἰορδάνου ὕδατα καὶ πάντες οἱ βαπτιζόμενοι ἐν αὐτῷ ἁγιασθῶσιν. Lo mismo S. Jerónimo, *Com. in Mt.* 3, 13 s. Pueden verse los lugares citados por Reitzenstein, *Vorgeschichte* 193, 3.

[21] *De Sacramentis* I, 5, 18 ed. Faller 23, 47 ss. Cf. ibid. I, 5, 16.

[22] *Quaest.* XLVIIII ed. Souter p. 95, 11 ss. Cf. si lubet P. Courcelle, *Critiques exégétiques ...*, VC 13, 1959, 148.

[23] *De Baptismo Christi*, fere initio ed. I Pamelius, *S. Cyprianus*, *Opera Omnia*, Antverpiae (1568) p. 457 col. a.

[24] Véase asimismo s. Pedro Crisólogo, *Sermo* 160 (PL 52, 621). Entre los griegos S. Epifanio (?), Anacephal. PG 42, 880 CD: βαπτισθεὶς ὑπὸ Ἰωάννου, οὐκ ἐπιδεόμενος λουτροῦ.— S. Cirilo Al., *in Ioh.* lib. II c. 1 (PG 73, 208 B) : ed. Pusey I. 185, 9 s.

Otras referencias complemetarias en Toledo, *In Sacrosanctum Lucae Evang.* cap. III annotat. 45 ; Sühling, *Taube* 14.

κύριε, σύ με βάπτισον) como necesitado de ello [25]. Resch [26] cree descubrir sus orígenes en una réplica a la actitud de Juan. Mas no precisa llegar ahí. Todos los ejemplos citados por Resch se explican sin esfuerzo. El caso de s. Justino no deja lugar a duda. ¿ Por qué, siendo dios, recibió el Bautismo de Espíritu ? (Trifón). ¿ Por qué no siendo pecador recibió bautismo de penitencia ? La respuesta es indefectible y fundamentalmente idéntica entre los eclesiásticos : No porque le necesitara, sino « en favor de los hombres » [27].

---

[25] Cf. *Evang. Ebion.* apud Epiph., *Pan. haer.* 30, 13, 8 (cf. M. Goguel, *Jean-Baptista* 172 s.) ; s. Efrén, *Concord. expos.* ed. Mösinger p. 99 ; Th. Zahn, *Tatians Diatessaron* (Forschungen I) 123. Cf. más tarde p. 290 ss.

[26] *Aussercanonische Paralleltexte zu Mt. und Mc.* (TU X/1 b) p. 58.

[27] Entre los gnósticos hay un documento — la *Pistis Sophia* — que enseña la necesidad del Bautismo aun para Jesús. A raíz de su nacimiento de María, las tinieblas entraron en El, por lo cual hubo de purificarse de ellas. « Um Deinetwillen — dice Jesús hablando con su madre — ist die Finsternis entstanden und ferner ist aus Dir der materielle Leib, in dem ich mich befinde, gekommen, den ich gereinigt und geläutert habe» (c. 59 ed. Schmidt GCS 75, 18 ss.). El anónimo nada dice expresamente sobre el momento de la purificación. A juzgar por el c. 141 (ed. Schmidt 242, 23 ss.) hubo de tener lugar en el Jordán. Así discurre C. Schmidt, *Gnostische Schriften* (TU VIII, 1-2) 435 s.

Pistis Sophia dista mucho de representar el pensamiento auténtico del gnosticismo. Además, la ambigüedad inherente a las « tinieblas» que impurifican el cuerpo de Jesús no autoriza a concluir con seguridad. En su lugar veremos el proceso interno de la Iluminación gnóstica. El Bautismo en Espíritu, que según los gnósticos afectó a Jesús, es una purificación *relativa.* Limitada a la humanidad del Salvador, en un sentido que apenas se diferencia esencialmente de la doctrina eclesiástica.

Entre los eclesiásticos hay uno que desentona. En apariencia, más que en realidad. Me refiero a Orígenes. Comentando *Lc.* 2, 22-24 distingue en Cristo un elemento, que sin llegar a pecado, le manchó, Apoyándose en *Job* 14, 4 s., y consciente de su lenguaje temerario, discurre así :

« Ergo Jesus *purgatione indiguit* et immundus fuit aut aliqua sorde pollutus. Temerarie forsitan videor dicere, sed Scripturarum auctoritate commotus. Vide quid in Job scriptum est : ' Nemo mundus a sorde, nec si unius quidem diei fuerit vita eius '. Non dixit ' nemo mundus a peccato ', sed nemo mundus a sorde. Neque enim idipsum significant sordes atque peccata. Et ut scias aliud sordem, aliud sonare peccatum, Isaias manifeste docet dicens (4, 4) ... Omnis anima quae humano corpore fuerit induta, habet sordes suas. Ut autem scias Jesum quoque sordidatum sentiendum secundum ignominiam crucis, non secundum ipsam quam assumpsit sanctam carnem, de qua Apostolus ait (Rom. 8, 3) ' in similitudinem carnis peccati ' fuisse propria voluntate, quia pro salute nostra humanum

EL ESPIRITU CESA EN JESUS

S. Justino silencia las relaciones íntimas entre el vuelo del Espíritu y la generación pregonada por la Voz. La simultaneidad en el tiempo esconde probablemente alguna comunidad entre ambos fenómenos. Invita a relacionar por una parte el descanso del Espíritu con la generación divina de Jesús; y por otra el destino soteriológico del Espíritu con el de dicha generación. En el instante histórico del Bautismo, la generación divina de Jesús va vinculada a Su conocimiento por los hombres. El Espíritu derramado sobre Jesús ¿pasará un día a los hombres, haciéndoles hijos de Dios mediante la Gnosis, como Espíritu de filiación y de Conocimiento?

El estilo humilde de s. Justino podría muy bien esconder tan curiosa teología. El Bautismo en Espíritu tendría en el de Jesús un valor real, y sobre todo simbólico. Más tarde volveremos sobre ellos.

* * *

No contento con vincular a los hombres el Bautismo de Jesús y su generación «ex Patre», el Santo apunta otras ideas dignas de retenerse.

En lucha con Marción y la Gnosis heterodoxa, muchos escritores eclesiásticos habrían de insistir en la identidad fundamental entre el Espíritu de los profetas del AT y el de los apóstoles del Nuevo. Era un tema común. Así como era uno el Dios del Antiguo y del Nuevo testamento; uno también el Cristo Mesías,

---

corpus assumpserat, Zachariam prophetam ausculta dicentem (3, 3): 'Jesus erat indutus vestibus sordidis'... Oportet ergo, ut pro Domino et Salvatore nostro, qui sordidis vestimentis fuerat indutus, et terrenum corpus assumpserat, ea offerrentur quae purgare sordes ex lege consueverant» *In Lucam Homil.* XIV GCS IX. 96 s.: PG 13, 1834.

El lenguaje de Orígenes ha escandalizado a más de uno. Su temeridad sube de punto. cuando líneas más tarde, osa escribir: «Et quia per baptismi sacramentum nativitatis sordes deponuntur, *propterea* baptizantur et parvuli». Dando lugar a creer que también para Orígenes, el bautismo de Jesús tendría eficacia para purificarle de la mancha (sordes) contraída al nacer.

anunciado por los profetas, y el Cristo Hijo de Dios, descrito por los Evangelios: así era uno mismo el Espíritu:

> Unus ergo et idem Spiritus, qui in prophetis et apostolis; nisi quoniam ibi ad momentum, hic semper. Ceterum ibi, non ut semper in illis inesset, hic, ut in illis semper maneret: et ibi mediocriter distributus, hic totus effusus; ibi parce datus, hic large commodatus; nec tamen ante resurrectionem domini exhibitus, sed per resurrectionem Christi contributus [1].

Disputando con Trifón, no tenía Justino por qué subrayarle [2]. En su lugar dió particular relieve al Bautismo de Jesús, como centro de las dos economías Antigua y Nueva: término de la Antigua, y comienzo de la Nueva.

Como término de la Antigua Economía, Jesús recibe en Sí todas las potencias del Espíritu, dispersas entre los profetas de la Antigua Ley. Dejarían éstos de existir. Y la Economía por ellos representada había de concentrarse en Jesús, cesando como tal, y transformándose en una nueva Economía. El Espíritu no descansará en Jesús como entre los antiguos profetas, parcialmente, sino totalmente; ni siquiera descansará de lleno, porque Jesús tenga necesidad de El, pues Le posee en cuanto Dios desde el principio del mundo. Más aún, el Espíritu propiamente no *descansará* en Jesús, para actuar de nuevo por su medio; sino que *cesará* en El. Entre el Bautismo de Jesús en el Espíritu y el Bautismo del cenáculo — también en Espíritu — corre un largo hiato, con una cierta solución de continuidad. El Espíritu profético termina y cesa en Jesús. Y Jesús, por otros títulos que aquí no interesan, engendra nuevos dones, y como síntesis de ellos el Espíritu del Nuevo Testamento, que sin ser nuevo en la substancia, se halla dotado de nuevas características.

> El oráculo no dice que estas virtudes del Espíritu enumeradas (por Isaías) [3] vendrán sobre El como si estuviera necesitado de ellas, sino como destinadas a descansar en El, esto es, a terminar en El. De suerte que

---

[1] Novaciano, *de Trinit.* 29 ed. Fausset 106, 20 ss. Cf. si lubet Jordan, *Novatian* 175 s. (Gregorio de Elvira). Las mismas ideas, en Orígenes: cf. infra p. 265 ss.

[2] Aunque de seguro fué un tema muy desarrollado en su *Syntagma* y apunta ya en *Dial* 35, 6. Y en su testimonio aducido por Iren V, 26, 2. — Véase Hilgenfeld, *Ketzergeschichte* 21 ss.

[3] *Is.* 11, 1-3 apud *Dial* 87, 2.

ya no haya profetas en vuestro linaje, según la costumbre antigua [4]. Lo cual podéis verlo ante vuestros ojos, pues luego de El ningún profeta ha aparecido por caso entre vosotros. Considerad además que vuestros profetas recibían cada cual una o quizá doble virtud de Dios para hacer y hablar, lo que también nosotros hemos aprendido de las Escrituras. Salomón tuvo en efecto Espíritu de Sabiduría, Daniel de Inteligencia (συνέσεως) y de Consejo, Moisés de Fortaleza y Piedad, Elías de Temor, Isaías de Conocimiento (γνώσεως). Y los demás a su vez, por manera análoga, o una virtud cada uno o alternativamente una después de otra, como también Jeremías y los Doce (profetas menores) y David, y en una palabra todos los demás profetas que aparecieron entre vosotros. Descansó pues (el Espíritu), esto es, cesó al venir aquel tras el cual convenía cesaran aquellos (espíritus) de entre vosotros ... y habiendo descansado (= cesado) en Este (= en Jesús), aparecieran de nuevo — según había sido profetizado — dones [5], los cuales comunica, (haciéndoles partícipes) de la gracia de la Virtud del Espíritu Aquel, a quienes creen en El (= en Jesús), según la dignidad que en cada uno ve. Dije ya y lo vuelvo a decir : estaba ya profetizado que esto iba a ser hecho por El, después de subir al cielo, según aquello : « Subió a lo alto, cautivó la cautividad, dió dones a los hijos de los hombres » [6]. Y otra profecía a su vez agregó : « Y ocurrirá después de esto, que derramaré mi espíritu sobre toda carne y sobre mis siervos y sobre mis siervas, y profetizarán » (*Ioel* 2, 28 s.). [7]

A la dificultad de Trifón bastaba haber respondido con la *no-indigencia.* Jesús personalmente no tuvo necesidad de los dones mencionados por *Is.* 11, 1-3. Pero Justino agrega más. Los dones vinieron a descansar sobre El, para terminar en El. El Santo recoge una idea muy generalizada en los círculos judíos. Por contraste con el AT, el judaísmo veía en el Espíritu Santo, ante

---

[4] Cf. los testimonios paralelos de Tertuliano p. 56 ss.

[5] Aparecieran nuevos dones, con origen en Cristo.

[6] *Ps.* 67, 18 cf. *Eph.* 4, 8. Véase Daniélou, *Judéo-christianisme* 104. 265 s.

[7] *Dial* 87, 3-6. — Cf. si lubet Hieron (= Origen.), *in Ioel* l. c. Vallarsi p. 201 ss.

todo, al espíritu de profecía [8]. Con la muerte de los últimos profetas (Ageo, Zacarías y Malaquías) había cesado en Israel [9].

Mas solamente en los días del Mesías, había de cesar de manera perfecta y definitiva. Mejor aún, con Juan Bautista. Juan había sido el último profeta judío [10]: « porque todos los profetas y la ley profetizaron hasta Juan (ἕως Ἰωάννου) » [11].

El Espíritu no hallaba descanso entre los profetas de la Antigua Ley, porque aun en ellos había descubierto pecado [12].

Justino atestigua las dos ideas complementarias que tan larga tradición habían de tener. El Bautismo de Jesús señala el punto final de la Antigua Ley. Y prepara el comienzo de la Nueva. El intervalo entre el Jordán y Pentecostés, indica la transición de una a otra Ley.

Tertuliano hará valer la misma concepción, sobre todo en su polémica antimarcionita [13].

> Baptizato enim Christo, id est santificante aquas in suo baptismate, omnis plenitudo spiritualium retro charismatum in Christo cesserunt, signante visiones et prophetias omnes, quas adventu suo adimplevit [14].

---

[8] Moore, *Judaism* I. 421 : In Judaism, ... the holy spirit is specifically the spirit of prophecy. — Más perfilado resulta el P. Bonsirven, *Judaïsme Pales.* I. 210-12.

[9] Así al menos el Tosefta (apud Moore l. c.) : When the last prophets, Haggai, Zechariah, and Malachi, died, the holy spirit ceased out of Israel; but nevertheless it was granted them to hear (communications from God) by means of a mysterious voice.

[10] Cf. omnino *Dial* 49, 3-4. — Véase Fascher, *Prophetes* 175 ss. 213.

[11] *Mt.* 11, 13.

[12] Cf. *Evang. sec. Hebraeos* apud Hieron. *Comm. IV in Is.* 11, 2 : Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. — *Contra Pelagium* III 2 : Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt Spiritu Sancto, inventus est sermo peccati. Cf. Resch, *Agrapha* 234. 241 ; de Santos, *Evangelios Apócrifos* 45 s. Sobre el particular véase más tarde, p. 241 ss.

[13] Muy bien d'Alès, *Tertullien* 198 s. : « Le Christ est le consummateur de l'A. T. et l'initiateur du N. T. Loin de venir en ce monde comme un étranger, il y vient comme dans son domaine, pour recueillir l'héritage que son Père lui destine ... pour ouvrir le trésor des dons de l'Esprit ... Elle marque la transition d'une loi provisoire et imparfaite à une loi meilleure, d'observances mortes à un culte vivifié par l'Esprit ».

[14] *Adv. Iud.* 8, 14 CCL (Kroym.) 1362, 106 ss. Aun leyendo con los MSS *cesserunt* y no *cessarunt*, el africano denuncia con claridad que los

Christum enim in floris figura ostendit (*Is.* 11, 1 s.), oriturum ex virga profecta de radice Jesse, id est virgine generis David, Filii Jesse in quo Christo consistere haberet tota substantia spiritus, non quasi postea obventura illi, qui semper spiritus dei fuerit, ante carnem quoque — ne ex hoc argumenteris prophetiam ad eum Christum pertinere, qui ut homo tantum ex solo censu David postea consecuturus sit dei sui spiritum — sed quoniam exinde, quo floruisset in carne sumpta ex stirpe David, requiescere in illo haberet omnis operatio gratiae spiritualis et concessare et finem facere, quantum ad Iudaeos [15].

La última cláusula no deja lugar a duda. En la humanidad de Cristo, no simplemente en su persona divina, habían de descansar los dones del Espíritu y sus actividades todas (veterotestamentarias) : *descansar* equivale aquí a *cesar* todas ellas *a un tiempo* (« concessare ») y terminar para siempre en la Economía hebrea (« quantum ad Iudaeos ») ; inaugurando una Nueva Dispensación [16].

Tertuliano extremaba la idea. En el momento del Bautismo de Jesús, el propio espíritu profético pasó del Bautista a Jesús, dejándole a Juan en la condición del hombre vulgar [17]. Desde

---

dones del Espíritu veterotestamentario entraron definitivamente en Cristo y terminaron en El. *In eo cesserunt* = *Eo* (eum) *incesserunt* : cf. Lundström, *Neue Studien*, 73 s. — Cf. tamen *adv. Prax.* 1, 5 « et a proposito recipiendorum charismatum *concessare*».

[15] *Adv. Marc.* V, 8 Kroymann 598, 6 ss. — Cf. si lubet Iren, *Epid.* 9. 59-60.

[16] Cf. Dölger, *Ichthys* I. 43 s. ; y sobre todo G. Scarpat, *Test. adv. Praxean* p. 169.

[17] Véanse los siguientes fragmentos :

de Bapt. 10, 5 : ergo non erat caeleste — se refiere al bautismo de Juan — quod caelestia non exhibebat (cf. *Act.* 19, 2), cum ipsum quod caeleste in Iohanne fuerat, spiritus prophetiae, post totius spiritus in dominum translationem usque adeo defecerit ut quem praedicaverat, quem advenientem designaverat, postmodum, an ipse esset, miserit sciscitatum.

adv. Marc. IV, 18 (Kr. 478, 11 ss.) : sed « scandalizatur Iohannes auditis virtutibus Christi, ut alterius» (cf. *Lc.* 7, 20). At ego rationem scandali prius expediam, quo facilius haeretici scandalum explodam. Ipso iam domino virtutum, sermone et spiritu patris, operante in terris et praedicante necesse erat portionem spiritus sancti, quae ex forma prophetici moduli in Iohanne egerat praeparaturam viarum dominicarum, abscedere iam

aquel momento Juan, falto de espíritu, no pudo profetizar como antes, ni pudo enseñar a orar. A la noticia de los milagros del Salvador se escandalizó, extrañándolos como cualquier hombre del vulgo.

Tan extrema posición figura ya en Clemente Al[18]. Y entra en la línea mental origeniana[19]. Sin embargo Orígenes rechaza explícitamente la exegesis atestiguada por Tertuliano[20]. Lo mismo s. Hilario, que depende claramente de Orígenes[21].

El Alejandrino seguía su lógica. Sin extremar posiciones, pues también el Bautismo de Juan consumaba según él la vieja economía, dando lugar a que el Salvador incoara la nueva. Ni insistir como Tertuliano en el cese del Espíritu Santo entre los judíos[22].

---

ab Iohanne, redactam scilicet in dominum ut in massalem suam summam. Itaque Iohannes, communis iam homo et unus de turba, scandalizabatur quidem, sed qua homo, non qua alium Christum sperans vel intellegens ...

de oratione 1, 3 (ed. Diercks 1956 p. 17, 16 ss.) : Docuerat et Iohannes discipulos suos adorare, sed omnia Iohannis Christo praestruebantur, donec ipso aucto — sicut idem Iobannes praenuntiabat illum augeri oportere, se vero deminui — totum praeministri opus cum ipso spiritu transiret ad Dominum. Ideo nec exstat in quae verba docuerit Iohannes adorare, quod terrena caelestibus cesserint. « Qui de terra est — inquit (*Ioh* 3, 31 s.) — terrena fatur» et « qui de caelis adest, quae vidit, ea loquitur» ...

de praescr. 8, 3 CCL I. 193, 7 s. : Cum etiam Iohannes de illo certus esse desisset.

[18] ET 5, 2. Sobre ello tratamos con alguna extensión en Gregorianum 40 (1959) 315 ss.

[19] Tal como aparece v. gr. en algunas consideraciones suyas sobre la Transfiguración : *Comm. in Mtth.* t. XII 40 ed. Klostermann 157, 8 ss.

[20] Cf. *Homil. in* 1 *Sam.* 28, 3-25 ed. Klostermann GCS Origenes III. 290, 30 ss. : « Algunos que no entienden lo que se dice (en la Escritura) dicen : Juan no conocía de mayor (ὁ τηλικοῦτος) a Cristo, sino que el Espíritu Santo le había abandonado (ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ) [sin duda en el Jordán]... ibid. III. 291, 7 ss. : « Este (Juan que había dado saltos de júbilo antes de nacido) — dicen (los tales) — no conocía ya a Jesucristo. Porque le conocía estando en el vientre (de su madre)».

Sin citar a Clemente ni a Tertuliano, delata Orígenes haber conocido su exegesis, que probablemente fué bastante general. Cf. Bauer, *Leben Jesu* 108 ; Zahn, *Matthaeus* 417, 3.

[21] *Comm. in Mtth.* c. XI § 1 in fine : « Neque sane credi potest, *Spiritus Sancti gloriam in carcere posito defuisse*, cum Apostolis virtutis suae lumen esset in carcere positis ministraturus». Puede verse s. Jerónimo (*in Mtth.* XI lib. II. initio).

[22] Cf. *adv. Marc.* III 23 Kroym. 417, 3 ss. : Abstulit enim dominus Sabaoth a Iudaea et ab Hierusalem inter cetera et prophetam et sapientem

* * *

Tornemos a s. Justino. El Santo no se detiene a declarar la novedad de los dones de Espíritu que Jesús comunica en la Nueva Economía. La multiplicidad de Espíritus que en la Antigua se dispersaban entre los profetas, se concentran y simplifican, cesando definitivamente en Jesús. Por otro lado, los dones espirituales que Jesús comunica a los creyentes de la Nueva Ley son participación en la gracia de la virtud del Espíritu profético (ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου).

¿ Cesan definitivamente entre los judíos [23], para descansar en la humanidad de Cristo y transformarse en el Espíritu de la Ley de gracia ?

La transformación no sería esencial. Sino que el Espíritu, hasta Jesús, *profético*, pasaría en virtud de su comunión con la humanidad santísima del Salvador a Espíritu *de adopción*. Y la humanidad de Jesús actuaría como instrumento esencial para su efusión sobre los miembros de la Iglesia. Descansando el Espíritu en Jesús trata de « habituarse » íntimamente a nuestra naturaleza — mejor aún que lo había hecho en el Antiguo Testamento [24] — y adquirir una cierta connaturalidad con el hombre, para extender luego a todos la filiación inherente a la humanidad del

---

architectum, Spiritum scilicet Sanctum, qui aedificat ecclesiam, templum scilicet et domum et civitatem dei. Nam exinde apud illos destitit dei gratia et mandatum est nubibus, ne pluerent imbrem super vineam Sorech, id est caelestibus beneficiis, ne provenirent domui Israhelis. Fecerat enim spinas, ex quibus dominum coronaverat, et non iustitiam, sed clamorem quo in crucem eum extorserat. Et ita subtractis charismatum roribus Lex et Prophetae usque ad Iohannem.

[23] Cf. Schluetz, *Isaias* 11, 2 p. 44 ss. ; sobre todo 45 s. : Wenn Justin also davon spricht, dass durch das Auftreten Jesu als des Messias die berufsmässige prophetische Geistbegabung ihr Ende genommen habe, die Juden wegen der Ablehnung des gottgesandten Messias von Gott verworfen seien, statt dessen aber die Anhänger Jesu tatsächlich die verheissene Geistbegabung der messianischen Zeit empfangen hätten, so waren damit für die Juden verständliche Gedanken ausgesprochen. Anstoss bei den Juden erregen konnte nur der christliche Gedanke, dass Jesus den Hl. Geist schon bei der Geburt besitzt und ihn dann noch einmal bei der Taufe empfängt. Deshalb bei Justin der Hinweis, dass die Ereignisse bei der Taufe nur äussere Zeugnisse für die göttliche Geist-Natur des Messias Jesus und für Christus als die Quelle aller Gnaden seien. — Las últimas líneas resultan algo equívocas. Cf. p. 281 ss.

[24] Según una idea frecuente en s. Ireneo ; véanse algunos lugares en A. Bengsch, *Heilsgeschichte* 154 ss.

Salvador. Al derramarse más tarde a raíz de la Resurreción de Jesús ya no es el Espíritu parcial de los profetas de Israel, sino el plenario que bajó en el Jordán, y con sus mismos efectos de santificación y filiación. Vinculado por Dios a la Economía nueva — de filiación y de Gnosis — para la cual descansó en Jesús « por causa de los hombres » (διὰ τοὺς ἀνθρώπους) [25].

En tal sentido no conviene exagerar el alcance que da el Santo al *descanso* (= cese) del Espíritu en Jesús (ἀνεπαύσατο = ἐπαύσατο) [26].

Sin ser una mera suspensión circunstancial, entre el Jordán y el Cenáculo, tampoco fué un cese absoluto. Había una razón positiva para que el Espíritu descansara en la humanidad de Cristo. Cabeza de la Iglesia, la humanidad de Jesús, llamada desde su primer origen a la Filiación natural de Dios, había de recibir en sí los dones veterotestamentarios para « connaturalizarlos » y extender por su medio al cuerpo su filiación y con ella el título a la paternidad de Dios. La carne de Cristo [27], habituada a ellos desde el Jordán hasta su Glorificación, habituaba a su vez al Espíritu para derramarse a los fieles en toda su maravillosa fecundidad, como patrimonio del Cristo total.

---

[25] *Dial* 88, 8 cf. ib. 88, 4. Como paralelo interesante a cuanto acabamos de indicar convendría trascribir por entero todo el largo capítulo de Novaciano, *de Trin.* XXIX ed. Fausset 105, 10-111, 9.

Pucde también verse con utilidad Tert.(?), *adv. Iudaeos* c. 9.

[26] *Dial* 87, 5. — Cf. Engelhardt, *Christentum* 286 s.; Finé, *Terminologie* 138 ss.

[27] Cf. Iren IV, 20, 2 : ...« Ut in carne Domini nostri occurrat paterna lux, et a carne eius rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine».

SAN JUSTINO Y EL NOMBRE *CRISTO*

Los críticos han descubierto una cierta anomalía en el significado atribuído por s. Justino al nombre de Cristo [1]. Mas no se han detenido a examinar su mentalidad última. El Santo discurre siempre en la creencia de que el Hijo de Dios fué personalmente ungido mucho antes del Bautismo, y aun de la Encarnación. Antes aún de que hubiera reyes, sacerdotes y ángeles, vivía el Cristo, de cuya Unción participaban ellos. S. Agustín hace a los Reyes y Sacerdotes del AT partícipes (μέτοχοι) de la futura Unción del Cristo [2].

No así Justino. Sus Apologías declaran con suficiencia la índole del χρῖσμα Universal del Hijo de Dios y la ocasión en que tuvo lugar. Recogiendo la doctrina helenística del *Nombre divino* [3], distingue el Santo entre el ὄνομα o nombre estricto y las apela-

---

[1] Cf. Archambault in *Dial* 76, 7 in fine II. 13 : Justin ne paraît pas avoir ici en vue l'onction du Roi messianique, mais celle du Démiurge ainsi préparé à la création et à l'ordonnance du monde. — Lebreton, *Trinité* II. 440, 1 : Pour Justin, le nom de Christ n'a pas seulement une signification messianique ; il s'applique aussi au Verbe de Dieu comme préexistant. — Entre los antiguos cf. Petau, *de Incarn.* XI c. 8 § 9.

[2] *Enarr. in Ps.* 44 § 19 : « Unctus est Deus a Deo : unctum audis, Christum intellige. Etenim Christus a chrismate : hoc nomen quod appellatur Christus, unctionis est : nec in aliquo alibi ungebantur reges et sacerdotes, nisi in illo regno (= Israelitico) ubi Christus prophetabatur et ungebatur, et unde venturum erat Christi nomen : nusquam est alibi omnino. in nulla gente, in nullo regno. Unctus est ergo Deus a Deo : quo oleo, nisi spiritali ? Oleum enim visibile in signo est, oleum invisibile in sacramento est, oleum spiritale intus est. Unctus est nobis Deus, et missus est nobis : et ipse Deus ut ungeretur homo erat : sed ita homo erat, ut Deus esset ; ita Deus erat, ut homo esse non dedignaretur : verus homo, verus Deus ; in nullo fallax in nullo falsus ; quia ubique verax, ubique veritas. Deus ergo homo, et ideo unctus Deus, quia homo Deus, et factus est Christus». — S. Agustín habla aquí de la humanidad de Jesús ungida por la divinidad a partir de su concepción. De la unción bautismal dice brevemente en *de Trinit.* XV, 26, 46. — Testimonios análogos en B. Welte, *Postbapt. Salbung* 96 s. u. 105 ss.

[3] Cf. mis *Est. Valent.* I. 35 ss. 93 ss. Agregar M. Spanneut, *Stoïcisme* 85 ss. ; M. Harl, *Origène* 95.

ciones o denominaciones (προσρήσεις, προσαγορεύματα) [4]; y aplica tal distinción a la teología del Padre y del Hijo.

El Padre, como Dios Supremo, no tiene *nombre* (ὄνομα), sino solo apelaciones (προσρήσεις). Para darle nombre precisaría uno anterior a El, y nadie es antes del Ingénito de Dios [5]:

> El Padre de todas las cosas, por ser Ingénito, no tiene nombre (im)puesto (ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετόν... οὐκ ἔστιν). Aquel a quien se le llama con un nombre, reconoce por anterior al que se lo puso (τὸν θέμενον τὸ ὄνομα) [6].

El nombre *puesto* o impuesto (θετόν, θέμενον) difiere del nombre natural (τὸ φύσει ὄνομα). Hay posibilidad de imponer un nombre al que nace. El Ingénito no puede imponérsele a sí propio. Probablemente [7] por ser único, y porque el nombre se impone para distinguir [8]. S. Justino supone a veces la existencia en Dios de un nombre natural (ὄνομα φυσικόν); mas por su identidad con la naturaleza infinita e indefinible, hubo de negar a Dios — en relación con el nombre — un estricto ὄνομα. Júntese que por ingénito [9], Dios no es proferido o manifestado a nadie en su persona [10], ni por ende susceptible de nombre. « Porque nadie puede decir un nombre al inefable Dios » [11].

Sólo se da a conocer en su actividad externa, mediante los beneficios y actos que realice fuera de Sí, por su Dynamis. Las manifestaciones extrínsecas de poder, bondad, providencia ..., tienen categoría de meras apelaciones accidentales [12]; dan a conocer los atributos dinámicos de Dios, en modo alguno su esencia ni su persona. Así le denominamos « Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño » ..., simples apelaciones incapaces de notificar por sí solas, ni juntas, la esencia y la persona denominada.

---

[4] 2 *Apol.* 6, 2.

[5] 2 *Apol.* 6, 1. Cf. ps. Justino, *ad Graecos* 21 y otros autores apud Feder, *Justin* 106, 8; *Est. Valent.* I. 30. 83 ss.

[6] 2 *Apol* 6, 2.

[7] Según la idea del ps. Justino, *ad Graecos* 21.

[8] Cf. 1 *Apol* 10, 1: θεῷ ... τῷ μηδενὶ ὀνόματι θετῷ καλουμένῳ.

[9] Sobre la manera de leer el término (ἀγέννητος, ἀγένητος) en Justino cf. Feder, *Justin* 105 s.

[10] Cf. mis *Est. Valent.* I. 411 ss. 416 s.

[11] 1 *Apol* 61, 11: ὄνομα γὰρ τῷ ἀρρήτῳ θεῷ οὐδεὶς ἔχει εἰπεῖν. Cf. 1 *Apol* 63, 1.

[12] Cf. si lubet Tert., *adv. Marc.* IV, 10 Kr. 447, 4 ss.; para Orígenes, cf. Harl, *Origène* 85. 95.

* * *

Por contraste con el Padre Ingénito, innominable, s. Justino supone — al parecer — que el Hijo de Dios no sólo tiene denominaciones (προσρήσεις) operativas, sino también nombre (ὄνομα θετόν). El Hijo reconoce al menos uno anterior a El, que se lo puede imponer. Mas ¿qué nombre es ése? Examinemos sus líneas :

> Empero el Hijo de Aquel (= de Dios), el único que se dice propiamente Hijo (ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός)[13], el Logos que coexiste (con el Padre y por El es) engendrado antes de las creaturas[14], cuando (el Padre) en el principio (τὴν ἀρχήν) creó todas las cosas por su medio y las adornó (ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε)[15]: (ese tal) se llama « Cristo » por haber sido ungido y haber adornado Dios mediante El todas las cosas (κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα)[16]. Nombre también éste que contiene una significación incógnita (y que) al igual del apelativo *Dios* no es nombre (estricto) (ὄνομα), sino una opinión, que nace en la naturaleza humana, de algo inenarrable (πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα)[17]. *Jesús* en cambio tiene nombre y significación de hombre y de Salvador. Porque (el Hijo de Dios) se hizo también — como dijimos[18]— hombre, (y) nació según la Voluntad del Dios y Padre en beneficio de los creyentes y para ruina de los demonios. Aun ahora, por lo que a la vista ocurre, lo podéis comprobar ...[19].

---

[13] Alude quizás a la expresión μονογενής o simplemente al Hijo, como verdadero Unigénito, en oposición a los hijos de Dios, de la mitología pagana ; más que en contraste con los hijos de adopción. Habla en polémica con paganos.

[14] Cf. Est. Valent. I. 570 ss.

[15] Probable alusión simultánea a *Ioh.* 1, 3 y *Prov.* 8, 22 ss.

[16] Otto traduce lo mismo : « hic, inquam, filius, quia unctus est et per eum deus omnia ornavit, Christus vocatur» respetando el Ms. κεχρίσθαι. Houssiau (*Christologie* 171) adopta sin más la lectura χρῖσαι apuntada por Escalígero (*animadverss. in Chronol. Euseb.* p. 163), que haría perfecto sentido ; pero resulta gratuita mientras se pueda justificar bien la lección manuscrita. Sobre el paralelo de s. Iren. Epid. 53 cf. infra p. 513 ss.

[17] Cf. mis *Est. Valent.* I. 104 ; Heinemann, *Poseidonios* II. 86 ss.

[18] I *Apol* 23, 3.

[19] 2 *Apol* 6, 1-5. Cf. si lubet Barbel, *Ctos. Angelos* 57 s.

Yo encuentro alguna dificultad en coordinar todos los datos del fragmento. El paralelismo, superficial, con un fragmento de Lactancio [20] no resuelve nada.

El nervio lo constituye el término « Cristo » aplicado al Hijo de Dios. El Santo por un lado parece darle categoría de « nombre estricto » (κυρίως ὄνομα). Pero agrega : « un nombre *también él* (καὶ αὐτό) que encierra una recóndita significación ». Al decir esto no parece descubrir en él ningún privilegio sobre el término « theos » aplicado al Padre. *Christos* entra en la categoría de nombre « positivo » [21] (θετόν) del Hijo de Dios, aunque como nombre *impuesto* por el Padre, esconda una significación misteriosa ; tan incógnita al menos y tan inenarrable como la idea innata de Dios. A la postre, mejor que nombre estricto y esencial, redúcese a la categoría de apelativo ; y por lo mismo, se deja sentir en sus efectos externos, dando lugar al conocimiento κατ' ἐπίνοιαν, por parte del hombre.

Las solas líneas citadas difícilmente descubren la idea del Cristo, innata entre los hombres. Justino la había significado

---

[20] *Div. Inst.* IV 7, 4 ss. Brandt 293 s. : Sed quamvis *nomen eius*, *quod ei a principio pater summus imposuit*, nullus alius praeter ipsum sciat, habet tamen et inter angelos aliud vocabulum, et inter homines aliud. Iesus quippe inter homines nominatur. Nam Christus non proprium nomen est, sed nuncupatio potestatis et regni. Sic enim Iudaei reges suos appellabant. Sed exponenda huius nominis ratio est, propter ignorantium errorem, qui eum immutata littera Chrestum solent dicere. Erat Iudaeis ante praeceptum, ut sacrum conficerent unguentum, quo perungui possent ii qui vocabantur ad sacerdotium vel ad regnum. Et sicut nunc Romanis indumentum purpurae insigne est regiae dignitatis assumptae : sic illis unctio sacri unguenti, nomen ac potestatem regiam conferebat. Verum quoniam Graeci veteres χρίεσθαι dicebant *ungui*, quod nunc ἀλείφεσθαι, sicut indicat Homeri versus ille [*Od.* δ 49 ; ρ 88], τοὺς δ' ἐπεὶ οὖν δμῳαὶ λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ, ob hanc rationem nos eum Christum nuncupamus, id est unctum, qui Hebraice Messias dicitur. Unde in quibusdam Graecis scripturis, quae male de Hebraicis interpretatae sunt, ἠλειμμένος scriptum invenitur ἀπὸ τοῦ ἀλείφεσθαι. Sed tamen utrolibet nomine rex significatur : non quod ille regnum hoc terrenum fuerit adeptus, cuius capiendi nondum tempus advenit, sed quod caeleste ac sempiternum.

Cf. si lubet Petau, *de Incarnat.* XI c. 9 § 3 ; Pearson, *Creed* 142 ss.

[21] Tampoco para Tertuliano era « Cristo» nombre natural, sino positivo : « Dei enim nomen, quasi naturale divinitatis, potest in omnes communicari, quibus divinitas vindicatur, sicut et idolis ... Christi vero nomen, non ex natura veniens sed ex dispositione (= θέσει), proprium eius efficitur a quo dispositum invenitur, nec in communicationem alii deo subiacet ...» *adv. Marc.* III, 15, 2 : Kroym. 400, 23 ss. CCL 527, 23 ss.

clara y repetidamente, y no se detiene a explicarla aquí [22]. Sólo en contraste con el término *Jesús*, que posee denominación y significado de hombre y de Salvador, asequible a la inteligencia humana [23], S. Justino se cree en la necesidad de explicar el sentido primero — no precisamente la significación incógnita — de Χριστός.

> Es llamado *Cristo* por haber sido ungido (κατὰ τὸ κεχρῖσθαι) y porque el Dios (Padre) adornó por su medio todas las cosas (καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεόν).

Dos ideas evoca para el Santo el término :

a) la unción personal del Hijo de Dios. Sin duda, llevada a cabo por el Padre, con arreglo al verso del Salmista, repetidísimo entre sus obras : « por eso te ungió, oh dios, tu Dios, con óleo de alegría, más que a tus partícipes » [24] ;

b) la unción del universo que por su medio realizó Dios, al consumar la creación. A la manera del « opus *ornatus* » de la teología medieval : el « ornato » del mundo.

El fragmento de s. Justino tiene significado particular porque relaciona la Unción del Hijo por el Padre con la del Kosmos por el Hijo, en un estadio muy anterior a la Encarnación [25]. Ambas debían de estar en el ambiente, formuladas como vienen sin relieve alguno, para representar una doctrina general, común a ortodoxos y heterodoxos.

El vínculo entre la Unción personal del Hijo y la del universo por El, responde muy bien a otras correlaciones análogas de la teología contemporánea.

A título de μεσίτης necesario entre el Padre y los hombres, el Verbo ha de poseer todas las perfecciones comprometidas en su actividad mediadora. Es Logos, como fuente de « racionalidad » respecto a los hombres ; Verdad, como principio de toda verdad creada ; Vida, para dar origen a la vida divina entre los hombres

---

[22] Cf. infra p. 67 ss.

[23] Cf. *Mt.* 1, 21. Véase Filón, *de mut. nom.* I. 597 ; Eusebio, *Dem. Evang.* IV, 17, 23 (GCS 23, 199 s.). Y sobre todo Kattenbusch, *Apostol. Symbol* II. 560-562 (muy denso) y 628 ss.

[24] *Ps.* 45, 8.

[25] Y desde luego sin relación inmediata con la humanidad del Verbo. No olvidemos que *Jesús* denomina al hombre, y Cristo no. Cf. si lubet *Asc. Isaiae* 9, 5 : « Et celui qui t'a permis, c'est ton Seigneur, le Seigneur du monde, le Seigneur Christ qui sera appelé dans le monde *Jésus*, mais son nom tu ne peux entendre, jusqu'à ce que tu sois monté hors de cette chair». R. H. Charles (*The Ascension of Isaias*, London 1900 p. 60) defiende la autenticidad de esta redacción, contra Dillmann y Tisserant.

etc. ... La actividad misma creadora del Verbo ha de tener su nota específica personal en El. Antes de « creador » (κτίστης), ha de ser previamente « creado » (= hecho consistente κτισθείς) por Dios ; antes de « santificar » a los racionales ha de ser « santificado » en su persona. En otros términos — dada la igualdad entre la Santidad, la Vida divina, y la Luz de los hombres — ha de recibir primero en Sí la Vida del Padre para luego iluminar a todos los hombres.

Recuérdese la teoría de las *Epinoias* origenianas. Son otras tantas perfecciones « relativas » del Hijo a los hombres. La indecisión de Orígenes por determinar entre ellas una sola *Epinoia* absoluta, testimonia claramente que las perfecciones del Hijo de Dios van siempre vinculadas a la mediación esencial del mismo.

En nuestro caso, si ha de ungir el Universo, primero ha de recibir la Unción en su persona. De las dos razones con que justifica el Santo el nombre « Christos » — la Unción personal del Hijo y la del kosmos por El — la primera afecta a la persona misma del Hijo, aunque siempre con relación hacia fuera. Así como el Verbo nunca hubiera nacido « fuera del seno divino » a no estar destinado por el Padre a engendrar nuevos hijos por su medio ; tampoco hubiera sido ungido « Cristo », a no tener la misión de ungirlo (= cristificarlo) todo.

Tal ideología legitima muy bien la lectura MS. κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι: el primer término, en pasiva, destaca la Unción personal del Hijo por el Padre, y el segundo — con la expresión κοσμῆσαι — la del Universo por el Hijo [26].

Queda todavía para nuestra mentalidad un enigma : ¿ no bastaría haber relacionado la « unción » personal del Hijo de Dios, con la unción característica de los « cristianos » ? O a mucho tirar, con la unción de los tipos bíblicos (reyes, sacerdotes, profetas, o ángeles) enumerados por s. Justino en otra ocasión ? [27]

---

[26] Otto advierte a propósito de κατὰ τὸ κεχρῖσθαι : quod equidem de divina illa virtute summaque potentia interpretor, qua ornatus est logos ad opus perficiendum. Escalígero atiende a la forma gramatical de la proposición. Houssiau, y últimamente L. M. Froidevaux (*Démonstration de la Prédication Apostolique* SCh 62 p. 114 n. 8) querrían darle la razón por paralelismo con s. Ireneo, *Epid.* 53. — Yo mantengo la lectura Mss. y confirmo por mi cuenta las líneas de Kattenbusch (*Apost. Symbol* II. 548, 116) : Es ist etwas hart, dass der Satz das Subjekt wechselt, sofern τὸ κεχρῖσθαι von Χριστός gilt, das κοσμῆσαι aber von θεός, aber das ist doch nicht unerträglich. Ich bin unabhängig von Otto auf obige Deutung gekommen, so dass mir das eine gewisse Bestätigung für ihre Richtigkeit ist.

[27] Cf. supra p. 32 s.

LA UNCION COSMICA

¿Qué significado tiene la unción cósmica? Antes de responder directamente, supuesta la correspondencia entre la Unción personal del Hijo y la unción cósmica, conviene en lo posible esclarecer la índole de ambas. En absoluto cabría:

1) averiguar sin más la unción personal del Hijo, para luego definir la del Universo;

2) o viceversa, definir primero la unción del Kosmos y por su medio la del Hijo de Dios.

Ambos caminos podrían tomarse dentro de s. Justino, o abriéndose hacia sus coetáneos. Aquí seguiremos el segundo, sin salir de la teología del Santo.

La cláusula Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ ... κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεόν resulta sobria. El término κοσμῆσαι entraña un sentido más complejo que nuestro simple «adornar». S. Justino le emplea varias veces:

En 1 *Apol* 12, 2 indica una acción moral. Quien supiera que había de condenarse para siempre «se contendría, fuera como fuera, y se adornaría con la virtud (ἐκ παντὸς τρόπου ἑαυτὸν συνεῖχε καὶ ἐκόσμει ἀρετῇ,)». El ornato de la virtud dice mucho más al hombre que un simple adorno físico [1].

En 1 *Apol* 20, 4 recoge una sentencia de Platón, que pudo muy bien haber influído en la formulación personal de la idea por s. Justino: «pues al decir nosotros que todo *ha sido adornado* (κεκοσμῆσθαι) y hecho por Dios, damos la impresión de proferir un dogma de Platón». El pasaje a nuestro intento apenas aclara nada [2].

---

[1] Cf. 1 *Tim.* 2, 9 s.; ps. Platón, *Definiciones* 412 *d* donde define la κοσμιότης; Platón, *Timeo* 53 a; s. Ign. Ant., *Ephes.* 9, 2. Véase C. Spicq, *Les Epîtres Pastorales*, Paris 1947 p. 67. — Para la κοσμιότης estoica cf. Stob., *Eclog.* ed. Wachsmuth II. 60, 20; 61, 9; 115, 13. — Orígenes habla del «ornato» de la virtud en repetidas ocasiones: *in Ioh.* XX 10 GCS 339, 18 s.: PG 14, 596 A; *in Mth.* XII 39 GCS X 156, 29: PG 12, 1072 B; *in Mth.* XVI 25 GCS 558, 6: PG 12, 1456 C; *in Is. Homil.* III 2 GCS VIII 257, 6 (*ornatus*). Hay también el ornato de la verdadera o de la falsa doctrina: *Orígenes*, fragm. *in Mth.* 279 GCS XII 125.

[2] También Orígenes aplica al Verbo la actividad ornamental sobre el

En 2 *Apol* 5, 2 : « Habiendo Dios creado todo el mundo y sometido a los hombres las cosas terrenas y adornado (κοσμήσας) los elementos del cielo (= los astros) para incrementar los frutos y mudar las horas, y habiéndoles puesto una Ley divina — los mismos astros, es claro, los creó por causa de los hombres — encomendó la providencia de los hombres y de los elementos infracelestes a los ángeles ; poniéndoles al frente de ellos ».

Aquí el « ornato » va con la Ley impuesta por Dios a los astros para incremento de los frutos y cambio de las horas, en beneficio de los hombres [3]. Equivale al gobierno de los elementos, y representa un orden divino superior, pero inmanente a ellos ; a diferencia del gobierno encomendado a los ángeles sobre ellos.

Piensa uno instintivamente en la διακόσμησις, conforme al triple sentido del Kosmos estoico [4], contrastada con la ἐκπύρωσις [5], y concebida como una cualidad divina individuante [6] de la substancia creada, a la que confiere la forma actual concreta [7].

2 *Apol* 11, 4. 5. Narra el Santo el encuentro de Hércules con la Virtud y el Vicio. El Vicio le promete una hermosura espléndida (κεκοσμημένον τῷ λαμπροτάτῳ ... κόσμῳ). La Virtud por su parte le augura « no un adorno ni hermosura fugaz y corruptible ... sino eternos y hermosos ornamentos » (οὐ κόσμῳ οὐδὲ κάλλει τῷ ῥέοντι ... ἀλλὰ τοῖς ἀϊδίοις καὶ καλοῖς κόσμοις). Tanto para Jenofonte, al relatar la fábula [8], como para s. Justino, el adorno (κόσμος) prometido por el Vicio es falaz. El único verdadero le da la Vir-

---

Universo : cf. *Cont. Cels.* IV 84 K. I. 355, 7 : PG 11, 1157 C ; *in Mtth.* X 19 GCS X. 26, 12 : PG 13, 884 D ; *de Princ.* II, 9, 1 K. 165, 10 : PG 11, 225 D.

[3] Cf. Andresen (*Logos und Nomos* 314) quien le refiere de manera genérica a la ordenación de la materia preexistente.

[4] Cf. SVF II §§ 526-529. Pohlenz (*die Stoa* II. 44) los resume brevemente : 1. la substancia eterna cualificada (= Dios mismo como ὁ ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιός II 526. 528. 590), 2. la *diakosmesis*, 3. ambos (kosmos y diakosmesis) en sentido compuesto. II 528. 620.

[5] Cf. M. van Straaten, *Panétius* 66 ss. Véase Dióg. Laercio, *vit. philos.* VII 138 : καὶ αὐτὴν ... τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσιν apud Kroll, *Lehren* 161 ; Stob., *Eclog.* ed. Wachsm. I. 171, 2 ss. ; CH XI, 7 (150, 1 s.) : τοὺς ... ἑπτὰ κόσμους κεκοσμημένους τάξει αἰωνίῳ. Cf. Festugière I. 158 s. ; II. 244 s. ; W. Kranz, *Kosmos* ... Philologus 93 (1938) 430-48.

[6] Cf. Diog. Laerc. ibid. καὶ ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας.

[7] Cf. asimismo Crisipo, apud Stob., *Eclog.* I. 184, 11 s. λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται ...

[8] *Memorabilia Socr.* II c. 1. Cf. igualmente Cic. *de offic.*, I c. 32 ; Luciano, *Somn.* c. 6.

tud. El Santo ratifica su actitud de 1 *Apol* 12, 2. Sólo « se adorna » (ἑαυτόν ... ἐκόσμει) quien obra virtuosamente.

> *Dial* 4, 1 : « ¿ Tiene acaso nuestra mente — dice (el viejo) — tal fuerza y tan grande, en cuanto a lo que no captó a la primera mediante los sentidos ? [9] ¿ Podrá acaso la mente humana contemplar a Dios, si no ha sido adornada con el Espíritu Santo (μὴ ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος) ? »

S. Justino explica líneas después en qué consiste el ornato. El ojo de la mente, por afinidad con Dios, es apto para contemplar a Dios. Nuestra alma, divina e inmortal, participa de la Mente soberana. Y así como la Mente (ὁ Νοῦς) [= el Hijo] contempla a Dios [= al Padre] así nuestra mente (νοῦς) tiene aptitud para concebir o intuir lo divino. Pero — nótese bien — « no contempla a Dios por la afinidad (con lo divino), ni por ser mente, sino por virtuosa y justa », « sólo quien vive en rectitud, purificado por la justicia y por todas las demás virtudes » verá a Dios [10].

En otros términos, el ornato del Espíritu Santo requerido para ver a Dios no está en la afinidad del intelecto (νοῦς) humano con Dios, como porción de la Mente Real (αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ βασιλικοῦ μέρος) [11] sino en la justicia y virtud. Si el Intelecto humano es virtuoso y santo, verá a Dios. La κόσμησις coincide aquí con la de 2 *Apol* 11, 4 s. El ornato del Espíritu Santo y la Vida virtuosa (según el Espíritu ?) se confunden. El Santo no determina el influjo positivo del Espíritu (ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος) sobre el ojo de la mente, para contemplar a Dios. Pero su noción plenaria de justicia y la inherencia del πνεῦμα ἅγιον en la mente, sitúan al Santo en la línea que luego prolongará s. Ire-

---

[9] Tal versión mantiene la lectura manuscrita ὃ μὴ τάχιον que los críticos modifican sin excepción. Maran y Otto ἢ μὴ τάχιον. Otto sugiere agregar ἢ μὴ τάχιον τὸ ὄν. Archambault ἢ μὴ τὸ ὄν. El sentido fundamental apenas cambia.

[10] Cf. *Dial* 4, 3. Véase Feder, *Justin* 55 s. ; Engelhardt, *Das Christentum Justins* 223 ss. — Cf. M. Victorino, *ad Candid.* I, 6 ss. (Henry SCh. vol. 68 p. 130) : « Sed quoniamsi inditus est animae nostrae νοῦς πατρικός et spiritus desuper missus figurationes intellegentiarum inscriptas ex aeterno in nostra anima movet ...». P. Hadot compara (vol. II. 690) este pasaje con ps. Justino, *expositio rectae fidei* 8 (Otto 28, 1) y aduce muchos otros, denunciando la fusión de elementos « caldaicos», estoicos y platónicos en la breve cláusula de Victorino.

[11] Cf. *Filebo* 30 D.

neo [12], superior a la ideología sobre el poder del Intelecto, denunciada por algunos teólogos del Helenismo y recogida en ocasiones por algunos eclesiásticos [13].

Dial 80, 5 : « En cuanto a mí, y a cuantos cristianos sientan en todo rectamente, sabemos que tendrá lugar la resurrección de la carne y (vendrán) mil años en una Jerusalén (re)edificada y *adornada* (κοσμηθείσῃ) y multiplicada, como lo afirman los profetas Ezequiel, Isaías y otros ». — El Santo silencia sus ideas personales sobre el ornato de la Jerusalén milenaria. Quizá pensara en uno espiritual, a la manera de s. Ireneo. En diálogo con un judío convenía dejar en el aire un problema no muy claro, y que interpretado en sentido muy espiritual podía defraudar las ilusiones evocadas en el interlocutor [14].

* * *

Los textos del Santo revelan con suficiencia los matices ocultos en el término κοσμέω y afines. Desde la armonía inmanente al mundo sideral, encomendada a los ángeles (2 *Apol* 5, 2), hasta el ornato divino de toda la κτίσις atestiguado por Platón (1 *Apol* 20, 4). Desde el falso y efímero adorno o hermosura del Vicio hasta el verdadero de la Virtud (2 *Apol* 11, 4 s.), afabulado por Jenofonte en el mito de Hércules. Desde el ornato de la Milenaria Jerusalén celeste, hasta el cosmos que el hombre se impone personalmente con la continencia (*Dial* 80, 5 y 1 *Apol* 12, 2) ; y sobre todo, hasta el de la mente humana por el Espíritu Santo — mediante la virtud — requerido para la Visión de Dios. La gama es amplia, pero muy fácil de simplificar.

Con perfiles distintos la κόσμησις apunta siempre hacia el ornato de la virtud, y en última instancia, hacia el adorno espiritual del Intelecto humano. Más o menos vinculado a la Virtud, cuando se trata del ornato ético ; o a la Providencia de Dios, cuando del ornato del Universo ; o al mismo Espíritu Santo, cuando se habla del inherente al νοῦς.

Vengamos a nuestro caso. Justino llama al Hijo de Dios

---

[12] *Adv. Haer.* IV, 20, 5 ss. Cf. Petau, *de Incarn.* XI c. 9 § 7. — En lo gnóstico merece atención *Evang. Mariae* ed. Till (TU 60) 10, 10 ss.

[13] Cf. v. gr. s. Gregor. Niseno, *de anim. et res.* 198 D ; Nemesio, *de nat. homin.* pp. 63 ss. ; Lactancio, *de opif. Dei* 16, 9. — Otros testimonios, esta vez paganos, apud Festugière RHT II. 87 s. 610 ; Gronau, *Poseidonios* 241 s.

[14] Cf. si lubet Daniélou, *Judéo-Christianisme* 355.

« Cristo » « por haber sido ungido (en su persona) y porque Dios por su medio adorna (κοσμῆσαι) todas las cosas ». Admitida la correspondencia entre la unción personal del Hijo y la del universo por El, ya no hay problema. La Unción personal del Hijo tiene lugar mediante la infusión del Espíritu Santo en su persona, hecha por el Padre. La κόσμησις del universo, paralelamente, con la infusión del Espíritu Santo en el mundo, hecha por el Padre mediante el Hijo previamente « ungido » (= hecho « Cristo »).

El Espíritu Santo infundido en la persona del Hijo por el Padre, como Unción Ejemplar, ha de situarse en una atmósfera superior única. Y sus efectos personales en el Hijo se levantan por encima de las virtualidades que adquiere en el mundo creado. Todo ello fluye con naturalidad. Sería improcedente urgir las unciones del Hijo y del Universo hasta la univocidad ; sabiendo además por s. Justino que la Unción del Hijo por el Padre es la fuente de que participan las demás de reyes, sacerdotes y ángeles (profetas).

La mente de Justino armoniza muy bien con la ideología contemporánea [15]. El Hijo es ungido por el Padre con el Espíritu [16], para, una vez « cristificado », ungir al universo en El. Bien entendido, sin que la unción cósmica responda necesariamente « ad aequalitatem » a la del Hijo.

Cristo, constituído manantial del Espíritu, derramará el ungüento divino primero sobre el Universo — como complemento de su acción creadora — para consumarlo y mantenerlo en cohe-

---

[15] Cf. infra p. 95 ss. El ornato del Espíritu Santo tiene en Orígenes varias aplicaciones análogas. Juan Bautista se ve adornado (κεκοσμημένος) del don profético : *in Mth.* X 22 GCS X. 29, 22. Los carismas comunicados mediante el Espíritu, adornan al interesado : *Cont. Cels.* VII 23 K. II. 175, 15 ss. El que adornado con el Espíritu Santo (τοῦ κεκοσμημένου τῷ ἁγίῳ πνεύματι) invoca a Dios, merece el galardón celeste : *de Orat.* XIII 5 K. II. 329, 25 s. El ornato del Espíritu Santo comunica la suficiencia o idoneidad (κοσμοῦντα αὐτόν τῇ ἱκανότητι) al que, en su presciencia, ha de ser un día digno de sus dones : *in Ioh.* VI 36 (20) GCS IV. 145, 9 s. : PG 14, 261.

[16] Prescindimos del problema, difícil en los siglos primeros, sobre la diferencia entre el Espíritu personal y el Espíritu, expresión de la naturaleza divina. Véase Petau, *de trin.* lib. VII c. 12 § 11.

Entre los modernos Prestige, *Dieu* 87 ; Loofs, *Theophilus* passim ; *Paulus von Samosata* 241 ; C. Schmidt, *Epla. Apostolorum* 252. 273. 286 ; W. Bender, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian* 56 ss. ; K. Wölfl, *Heilswirken* 23 ss.

sión y unidad[17]; y más tarde, siempre por participación, sobre los hombres, conforme a las especies clásicas de unción.

Justino amplía el concepto judaico de la unción, como « rito », a la idea vulgar de la unción romana. El término ὁ χριστός, técnico para los judíos, apunta hacia el simple participio χρισθείς o κεχρισμένος, sublimando su primer significado hasta denotar la unción trascendental del Verbo, como acto inicial de una actividad dinámica, todavía indefinible; y sólo especificable en las « unciones » participadas[18].

---

[17] A manera de pneuma διῆκον o περιέχον, según idea y terminología estoica, sensible en *Sap.* 1, 7. Cf. Taciano, *ad graecos* 12. véase M. Elze, *Tatian* 68 s.; A. Puech, *Tatien* 54 s. Para san Justino, Feder, *Justin* 135 ss.; y sobre todo Bardy RSR 13, 1923, 505 ss. Otros testimonios en Verbeke, *Pneuma* 410 ss.; Heinze, *Logos* 192 ss.; *Corpus Hermeticum* ed. Nock-Festugière vol. IV p. 25 n. 23 y p. 41 n. 176; Marrou, *à Diognète* 142 ss. 173 (= Origenes, *de Princ.* II, 1, 3 K. 108).

[18] Cf. si lubet Kattenbusch, *Apostolisch. Symbol* II. 547 s.

CHRESTOS, CHRESTIANOS

Antes de continuar investigando el sentido del « Christos » en s. Justino, convendría eliminar un escrúpulo. El Santo hubo de conocer la derivación normal del nombre *cristiano*, indicada en *Act.* 11, 26 [1] : τοὺς μαθητάς (τοῦ Χριστοῦ) = χριστιανούς. La recoge en 1 *Apol* 12, 9 :

> Todo esto fué predicho por nuestro Maestro ... Jesu-Cristo, de quien también tenemos el ser denominados « cristianos » (ἀφ' οὗ καὶ τὸ Χριστιανοὶ ἐπονομάζεσθαι ἐσχήκαμεν).

Y más tarde en *Dial* 63, 5 (por cuenta propia) y *Dial* 64. 1 (en labios de Trifón).

Bl. Blass [2] cree que s. Justino en las Apologías habla no tanto de *Christos*, sino de *Chrestos* (resp. *chrestiani*). Según él, romanos y cristianos caracterizaron así a la nueva secta hasta el s. III y aun IV. Χριστός, nombre personal (equivalente a *Ungido*), les era inaudito e incomprensible. No así Χρηστός. El nombre Χρηστός sería *adoptado* por los fieles y transformado dentro de su comunidad en Χριστός ; manteniéndose en el trato con los paganos bajo la forma a ellos accesible.

Prescindamos por el momento de esto último. Es muy creíble [3] que en trato con círculos paganos s. Justino haya aceptado el término Χρηστός y le haya utilizado a su manera [4]. Pero resulta arbitrario aceptar con Blass que el Santo hable en sus Apologías de 'Ιησοῦς Χρηστός aun con ocasión del bautismo. Queda

---

[1] Cf. Pearson, *Creed* 184 s. — El Sinaítico presenta la forma χρηστιανούς. Pero esto no significa — como quiere Blass (Hermes 30, 1895, 465 ss.) — que s. Lucas aluda a una denominación pagana de los fieles. Tampoco hay lugar a una falta iotacista « denn der Sinait. ist in Bezug auf η — ι noch recht korrekt». En *Act.* 26, 28 el Sinaítico lee χριστιανόν. Mejor resulta concluir con Kattenbusch (II. 558, 135) : ... wenn Sin. nur « recht korrekt» ist in Bezug auf η — ι, so ist ein Schreibfehler ja doch glaublich.

[2] Χρηστιανοί — Χριστιανοί, Hermes 30, 1895, 465 ss.

[3] Como lo concede también Kattenbusch, *Apostol. Symbol* II. 558.

[4] Así también en 1 *Apol* 46, 4 ; 49, 1 ss. Aunque los códices no están por tal lectura.

todavía el recurso posible del iotacismo. S. Justino haría uso — en trato con paganos — únicamente de la pronunciación iotacista de Χρηστός.

Tales juegos de palabras eran habituales en la retórica del tiempo [5]:

> Nos acusan de ser cristianos (χριστιανοὶ εἶναι). Mas no es justo aborrecer lo bueno (τὸ ... χρηστόν) [6].
>
> Christianus ... quantum interpretatio est, de unctione deducitur; sed et cum perperam *Chrestianus* pronuntiatur a vobis ... de suavitate vel benignitate compositum est. Oditur itaque in hominibus innocuis etiam nomen innocuum [7].
>
> Christianum vero nomen, quantum significatio est, de unctione interpretatur; etiam cum corrupte a vobis *Chrestiani* pronuntiamur — nam ne nominis quidem ipsius liquido certi estis —, sic quoque de suavitate vel bonitate modulatum est [8].

Pero tan aventurado como negar el juego de palabras (χριστιανός de χρηστός), sería darle preferencia sobre el origen normal. En s. Justino apenas hay problema. Sus especulaciones sobre χριστός y términos análogos resultan demasiado taxativas para dudar sobre el elemento predominante de su teología. El pasaje 2 *Apol* 6 [9] basta para enervar cualesquier generalidades en contrario [10]. Está además el empleo del término en el *Diálogo* [11].

S. Teófilo resulta aquí de interés particular. Por una parte, atestigua con suficiencia que los paganos habían muy bien adver-

---

[5] Cf. 1 *Clem.* 14, 3 ss. Véase también *Mt.* 11, 30; 1 *Pet.* 2, 3. Otto, in 1 *Apol* 4 n. 4; *Dial* 117, 3.

De manera más genérica, Buffière, *Mythes d'Homère* 61 ss. 105.

[6] 1 *Apol* 4, 5. Quizá aludiendo a este pasaje y a 1 *Apol* 4, 1 escribía Atenágoras, *Supplic.* 2 (ed. Geffcken 121, 29 s.): « Ningún nombre en sí mismo ni por sí mismo pasa en la estimación humana por bueno ni por malo (οὐ πονηρὸν οὐδὲ χρηστόν) ». Cf. si lubet Geffcken, *Zwei Griech.* 163 ss.; Kattenbusch, *Apost. Symbol* II. 557 ss.

[7] Tert., *Apol* 3, Cf. Kattenbusch, *Apost. Symb.* II. 560 s.

[8] Tert., *ad Nat.*, I, 3. Cf. si lubet Refoulé, SCh vol. 35 p. 76. — Puede agregarse Lactancio, *inst. div.* IV, 7: Immutata littera *Chrestum* solent dicere. — Y Otto, ad Theoph., *ad Autol.* I, 1.

[9] Analizado arriba: p. 63 ss.

[10] Cf. muy bien Kattenbusch II. 559.

[11] Donde el propio Blass supone siempre la forma Χριστός derivada de χρίειν.

tido el término χριστιανός, y le encontraban ridículo. Para Autólico los fieles eran « secuaces del Ungido » y mejor quizás, « partidarios del oleado »[12]. Por otra, como si recelara exponerse al ridículo aceptando la derivación atestiguada por Autólico (« cristiano » porque *de Cristo*), trata de enaltecer el sentido escondido en la unción del Señor, por analogía con otras unciones. A diferencia de s. Justino, Tertuliano, Atenágoras y otros[13] que apuntan sin recelo el origen χριστιανός de ὁ Χριστός, escribe el Antioqueno :

> Tú te ríes de mí llamándome cristiano (χριστιανόν). No sabes lo que dices. Porque en primer lugar lo ungido (τὸ χριστόν) es dulce y útil (εὔχρηστον) y nada ridículo. ¿ Qué nave puede ser útil y conservarse, si primero no la ungen (ἐὰν μὴ πρῶτον χρισθῇ) ? ¿ qué torre o casa tiene buena apariencia o es de utilidad mientras no la hayan ungido (ἐπὰν οὐ κέχρισται) ? ¿ Y qué hombre entrando en esta vida[14] o en un combate[15] no es ungido con óleo (οὐ χρίεται ἐλαίῳ) ?[16] ¿ Y qué obra o adorno puede agra-

[12] Para la versión (ὁ ἠλειμμένος) de Aquila cf. omnino los lugares de Orígenes y s. Jerónimo citados por Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* II, 613 s, nota 12.

[13] Cf. Clem., *Strom.* II, 18, 3 : PG 8, 949 B s.

[14] Alude a la costumbre de ungir con óleo a los niños, recién nacidos. Cf. Tert., *de carne Cti.* 4 (Evans 12, 9 ss.) : « horres utique et infantem cum suis impedimentis profusum ... dedignaris quod pannis dirigitur, *quod unctionibus formatur*, quod blanditiis deridetur».

Quizás aludiera paralelamente a la misma costumbre s. Ambrosio, cuando escribía (*Expos. ev. sec. Luc.* II § 29 ed. Adriaen lín. 400 ss.) : « Unguebatur itaque (Iohannes Spiritu sancto) et quasi bonus athleta exercebatur in utero matris propheta ; amplissimo enim virtus eius certamini parabatur.

[15] Cf. Virg. 3 *Eneida* 281 s. : Exercent patrias oleo labente palaestras Nudati socii ; Horat. II *Od.* 12 nitidas puellas ; Ovidio, 5 *Fast.* 667 ; *Heroid.*, 16, 149 ; 19, 11 ; Stat. 2 *Silv.* 1, 110 ; Lucan., 4, 614 et passim.

La costumbre de ungir a los atletas viene atestiguada asimismo por los eclesiásticos. Así Clem. Alex., *Paed.* II, 66, 2 (PG 8, 473 A.) Más aún, el Verbo se presenta como ὁ ἀλείπτης ungiendo a Jacob, como a atleta, antes del combate con el ángel : Clem., *Paed.* I, 57, 1 : PG 8, 317 C. — Véase asimismo *Strom* VII, 20, 3 ss. (Stähl. III, 14, 23 ss.) : PG 9, 425 ad calc. (14).

[16] Aquí radica, por analogía con los atletas, la unción de los mártires antes de su combate. Cf. Tert., *ad Martyres* 3, 4 : « Itaque Epistates vester Christus Iesus, qui vos (martyres) spiritu unxit, ad scamna produxit, voluit vos ante diem agonis ad duriorem tractationem a liberiore conditione seponere, ut vires corroborarentur in vobis». *Passio s. Perpetuae* 10,

dar a la vista sin ser ungido y abrillantado (ἐὰν μὴ χρισθῇ καὶ στιλβωθῇ)? El aire mismo y todo lo que se halla debajo del cielo está en algún modo ungido de luz y espíritu. Y tú ¿no quieres ser ungido con el óleo de Dios (χρισθῆναι ἔλαιον θεοῦ)? Por eso, en definitiva, nos llamamos nosotros « cristianos », porque estamos ungidos con el óleo de Dios (χριστιανοὶ ὅτι χριόμεθα ἔλαιον θεοῦ) [17].

---

3 s.: « Et exivit quidam contra me Aegyptius (= el diablo) foedus specie cum adiutoribus suis pugnaturus mecum. Veniunt et ad me adolescentes (= angeli) decori adiutores et fautores mei. Et expoliata sum et facta sum masculus. Et coeperunt me fautores mei oleo defrigare, quomodo solent in agonem: et illum contra Aegyptium video in afa volutantem». — La conversión en varón (masculus) era gnósticamente efecto, no preliminar, del bautismo (= unción) del bienaventurado en el Espíritu Santo. Cf. p. 222 s. 359 ss.

S. Ambros. *Expos. Evang. sec. Luc.* IV § 13 (Adriaen p. 111, 176 ss.): « Nunc in deserto Christus est, agit hominem, instruit, informat, exercet, *unguit oleo spiritali*; ubi vidit robustiorem ...» s. Agustín, *tract.* 33 *in Ioh.* § 3 (PL 35, 1648): « Christi enim nomen a chrismate dictum est: χρῖσμα autem graece, latine *unctio* nuncupatur. Ideo autem nos unxit, quia luctatores contra diabolum fecit» (cf. Tert., *de bapt.* 7). De s. Agustín depende prob. s. Próspero de Aquitania, *liber sent.* 346 (PL 51, 482 A): « Christi nomen a chrismate est, id est ab unctione. Quia ideo omnis christianus sanctificatur ut intellegat se non solum sacerdotalis et regiae dignitatis esse consortem sed etiam contra diabulum luctatorem». En la *Catequesis* III de Papadópulos (p. 177, 22) se lee: « este crisma es juntamente óleo y perfume. Perfume como para (ungir a) una esposa, óleo como para un atleta (μύρον μὲν ὡς νύμφην, ἔλαιον δὲ ὡς ἀθλήτην: cf. SCh vol. 50 p. 146, 1). Es curiosa la aplicación de Teodoro Mopsuesteno a *Lc.* 22, 43: « Là même où Notre-Seigneur étant en oraison et crainte à l'approche de la passion ... un ange apparut pour l'encourager et le fortifier et, comme ceux qui de la voix excitent d'ordinaire le courage des athlètes, c'est une onction qu'il lui faisait pour qu'il supporte les tribulations ...» *Hom. Cat.* XV § 25: versión de Tonneau p. 505. El Crisóstomo (*in Epl. Coloss.* II *Hom.* 6, 4: PG 62, 342 lins. 10-25) aplica la unción atlética a los neófitos.

Cf. asimismo s. Gregorio Niseno, *in Stum Theodorum* PG 46, 740 D. Para el martirio como lucha, véase Dölger, *Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua-Vision* (AuC III, 1932, 177-188); Recheis, *Engel* 133; A. Stolz, *De Sacramentis*, Freib. i. Br. 1943 p. 237; Peterson, *Frühkirche* 342, 34.

[17] Theoph., *ad Aut.* I, 12; Cf. si lubet, Benoit, *Baptême* 178; y sobre todo Kattenbusch, *Apostolische Symbol* II. 559 ss. Para algunos usos de la « unción» aquí indicados, puede verse Cecil Torr, art. *Navis* en Daremberg-Saglio IV/1 p. 31 b y nota 21; Hug art. *Salben* de Paul-Wiss. 2. serie I/2 col. 1857, 62 ss.; Pearson, *Creed* 142 ss. 178; Houssiau, *Christologie* 171

Las múltiples aplicaciones que el Antioqueno descubre en la unción recuerdan las que s. Justino (1 *Apol* 55, 1 ss.) hace de la Cruz[18]. Lo que Justino en 2 *Apol* 6, 3 hablando del nombre de « Cristo » (κατὰ τὸ κεχρῖσθαι), hace ahora Teófilo con el de « cristiano ». Entre « lo ungido » (τὸ χριστόν) y « el cristiano » sólo mediaría una diferencia gramatical. Cristo habría sido ungido por el Padre en el Espíritu Santo (s. Justino). El cristiano habría igualmente recibido el óleo de Dios (s. Teófilo)[19].

La etimología a partir de χρηστός se insinúa levemente, y sin verdadero relieve (ὅτι τὸ χριστὸν[20] ἡδὺ καὶ εὔχρηστον). Imposible ignorara el origen del nombre « cristiano ». Un obispo de Antioquía hubo de elencar entre las mayores glorias de su Iglesia la de haber oído por vez primera tan preciado nombre[21] como dis-

---

n. 3 ; Daniélou, *Judéo-christianisme* 126. Hermes ungió los libros escritos por sus manos, con la droga de la inmortalidad : *Kore Kosmou* 8 ed. Festugière IV. 3, 15.

Según Minucio Félix (*Octav.* 12, 6) los cristianos ungían también a los muertos : « reservatis unguenta funeribus». Lo confirma Tert., *de idol.* 11 : « pinguenta ... nobis ... ad solatia sepulturae usui sunt». Cf. Greg. Nyss., *Cant. Cant.* III Homil. ed. Langerbeck 92, 16 ss. : PG 44, 825 BC. Véase H. Leclercq, DAChr. IV/2 coll. 2718-23 ; XIII/2 coll. 1693 ss. Tal uso entre paganos, viene atestiguado por Fírmico Materno (*error. prof.* 23 in fine) : cf. Homero, *Iliada* II. 680 ; Plinio, *Hist. Nat.* XIII 1. Para el uso judío, p. 6. 5.

[18] Cf. si lubet Daniélou, *Judéo-christianisme* 298.

[19] Muy bien Kattenbusch II. 560 hablando del pasaje de Teófilo, *ad Autol.* I, 12 que acabamos de aducir : « Auch hier steht verschwiegener — und doch erkennbarer —, wohl auch für Autolycus veständlicherweise der Logosgedanke als Exponent des Χριστός-Gedankens im Hintergrund. Die Stelle ist mir ein Beweis, dass Justin nicht allein gestanden mit der Kombination von Χριστός und Λόγος. Subsidiär nimmt auch Th(eophilus) Bezug auf die Form Χρηστός».

[20] Lectura más probable. La lección χρηστόν conduce a una tautología infantil.

[21] Cf. *Act.* 11, 26 : Et annum totum conversati sunt (Barnabas et Saulus) ibi in Ecclesia : et docuerunt turbam multam, ita ut cognominarentur primum Antiochiae discipuli, Christiani. — Sobre el nombre χριστιανοί y su origen se ha escrito una enormidad, ya desde antiguo. Para la bibliografía antigua cf. Joh. Fr. Buddeus, *De origine dignitate et usu nominis Christiani*, Jenae 1711 ; y otros autores citados por Wolf, *Curae Philol.* in Act. 11, 26 s. Modernamente Lipsius, *Ueber den Ursprung u. d. ältesten Gebrauch des Christennamens*, Jenaer Progr. 1873 ; Blass, Χρηστιανοί — Χριστιανοί, Hermes 30, 1895, 465 ss. ; P. de Labriolle, *Christianus*, Arch. Lat. Med. Aevi 5, 1929, 85 s. ; H. Karpp, *Christennamen*, Reallex. f. Ant. u.

tintivo de los discípulos de Cristo. A lo largo de la historia, se gloriaban los antioquenos de tal hecho [22].

* * *

Pero ¿ por qué silenció el origen histórico para desviarse a una explicación doctrinal ? ¿ Intentaba quizás autorizar un término desprestigiado por la mal entendida derivación « christiani a Christo » ?

El paganismo ¿ le interpretó como los gramaticalmente afines (*Caesariani*, *Augustiani* ...) [23], para motejar una secta tumultuaria con el nombre de un elemento conocido por su rebelión política o por sus crímenes ? Teófilo ¿ acudiría a otra derivación impersonal, que no evocara elementos circunstancialmente desagradables ? Posiblemente. Los apologetas luchaban contra un ambiente lleno de prejuicios. El nombre de « cristianos » al igual de otros de análoga formación etimológica [24] no les recomendaba demasiado, porque les situaba a la faz del pueblo como un « partido » más, con todo lo que a la sazón evocaba. Tertuliano, muy sensible a las acusaciones paganas, recoge esta idea : « Sic et circa maiestatem imperatoris infamamur, tamen numquam Albiniani

---

Christ. II, 1945, 1131 s. ; E. J. Bickerman, *The Name of Christians*, Harv. Theol. Rev. 42, 1949, 109 ss. ; Cecchelli, *Il nome e la s e t t a dei Cristiani*, Riv. di Arch. Crist. 31, 1955, 55 ss. Recientemente E. Peterson, *Frühkirche* 64 ss. ; Harold B. Mattingly, *The Origin of the Name Christiani*, JTS (New Series) april 1958 IX/1 p. 26 ss.

[22] Cf. Ammonio, *in Acta* 11, 26, apud Cramer, *Catenae* III 199 ; s. Juan Crisóstomo, *in Mtth. Homil.* VII 7 PG 57, 81. Otros muchísimos lugares, en Peterson, *Frühkirche* 66, 3.

[23] Cf. Mattingly a. c. 31 n. 4 : The very name suggests then that pagans found some soldierly quality in the language or discipline of the early Christians.

[24] Mattingly a. c. 27 aduce los términos *Caesariani*, *Galbiani*, *Augustiani* y agrega : Such formations denotet he soldiers of a general or, more generally, the supporters of a man. — Se extiende en particular sobre el último de ellos (*Augustiani*) pp. 29-31 para ver en nuestro *Christiani* un mote pagano contra los discípulos de Jesús : « Were they not ludicrously like Nero's *Augustiani* ? Christ had *his* claque at Antioch ! The name *Christiani* would a droitly ridicule both groups at once». El ridículo que caía sobre los *Augustiani* de Nerón, pasó aun por su estructura gramatical al mote *Christiani* creado a su imagen y semejanza. — Así se explican los testimonios paganos : v. gr. Tácito, *Annal.* XV, 44 : quos per flagitia invisos vulgus *christianos* appellabat. Auctor nominis eius *Christus* Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat ; repres-

nec Nigriani vel Cassiani inveniri potuerunt Christiani »[25]. Los cristianos nunca han podido ser cogidos en rebelión como los secuaces de D. Clodio Albino, de Pescenio Niger o de Avidio Cassio, que pretendieron al Imperio. Ni merecen por tanto el nombre (despectivo) de « Christiani », porque sean secuaces de un rebelde al Emperador.

Extendamos más o menos la ideología atestiguada por Tertuliano, una cosa parece bastante clara. La literatura antigua induce a pensar con fundamento que el término χριστιανός les sobrevino a los creyentes, a manera de *mote*[26], del campo pagano[27], y sólo más tarde fué asimilado por los fieles[28].

Se hace muy natural que Teófilo saliera al paso a la dificultad ambiente recurriendo a una etimología libre de todo ataque. Si los « cristianos » se llaman así por ser « ungidos » en el óleo de Dios, el ataque podría desviarse a otros campos, en modo alguno al de la política. *Christianos* dejaría de ser un crimen estatal u oficial, perseguido como nombre[29]. S. Teófilo conocía demasiado la actitud pagana[30], y se gloriaba del nombre « cristiano », por su *verdadero* sentido, igual que uno de sus más ilustres predecesores en la cátedra antioquena, el Mártir Ignacio[31]. Pero muy

---

saque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat ... ; Suetonio, *Vita Claudii* 25, 4 : Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Cf. si lubet de Labriolle, *Réaction* 36 ss.

[25] *Ad Scapulam* c. 2 cf. Quacquarelli 82 s.

[26] Cf. J. Geffeken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907 p. 162; Peterson, *Christianus* 86. Son de particular interés a este propósito Atenágoras, *Suppl.* 1, 3 ; Ign., *Rom.* 3, 2 ; Hippol., *in Daniel.* I, 21 ; Galeno, « Homines illos qui Christiani vocantur» en Abulfeda, *Historia Anteislamica* (ed. Fleischer, Leipzig 1831) 109.

[27] Cf. supra p. 75.

[28] Véase Peterson, *Frühkirche* (= *Christianus*) 87.

[29] Cf. Geffeken, *Zwei griech.* 162 ss. ; d'Alès, *Tertullien* 378 ss. Véase s. Agustín, *Enarr. in Ps.* 43 § 10 ; Ps. 59 § 9 : Ps. 68 (Sermo II) § 4.

[30] *Ad Autol.* I, 1 : « Me dices también « cristiano» como si llevara mal nombre. Yo ciertamente confieso ser cristiano y llevo este nombre *amado de Dios* (θεοφιλές) con esperanza de ser útil (εὔχρηστος) para Dios». Teófilo juega con su propio nombre (θεοφιλὲς ὄνομα) y con el de « cristiano» (εὔχρηστος). El último aparece en Hermas (*Vis.* III, 6, 6 s.), y con la misma referencia a Dios, que figura en Teófilo (εὔχρηστος τῷ θεῷ resp. τῷ κυρίῳ, τῇ ζωῇ) cuatro veces repetida. Lo que induce a sospechar origen común, dependencia, y en todo caso una tradición cristiana. Cf. si lubet Peterson, *Frühkirche* 84 s. nota 63. — Para el simple χρηστός Peterson ibid. 85, 64 ; Kattenbusch, *Apost. Symbol* II, 544 ss.

[31] Cf. Ign., *Rom.* 3, 2: ἵνα μὴ μόνον λέγωμαι χριστιανός, ἀλλὰ καὶ εὑρεθῶ; lo

bien podía dejarlo pasar de momento, dando otra significación compatible con la verdadera.

* * *

Sea cual fuere la solución planteada por el silencio del Antioqueno, la página que analizamos encierra a nuestro intento un valor incalculable. Ella nos declara — por analogía con s. Justino [32] — el sentido de la « unción » del Universo.

Para explicar el nombre « Cristo » del Hijo de Dios, s. Justino recurre a dos elementos, uno personal pasivo (κατὰ τὸ κεχρίσθαι) y otro cósmico activo (καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα). A fin de aclarar el término « cristiano », el Antioqueno recurre asimismo a dos elementos, uno personal (χριστιανοὶ ὅτι χριόμεθα) y otro cósmico, ambos pasivos. La correspondencia resulta más llamativa, porque la unción cósmica, en s. Justino activa por referirse a la actividad del Cristo sobre el mundo, se nos presenta en el Antioqueno con el mismo colorido pasivo que en los « cristianos ».

Entrambas concepciones se completan. S. Justino menciona la « Unción » universal del Hijo por el Padre, descubriendo implícita en ella la fuente de que participan todas las demás. La del Universo por Cristo es « unción » participada ; *a fortiori* la de los reyes, sacerdotes y ángeles del AT (según *Ps.* 45, 8).

Las unciones referidas por s. Teófilo entran igualmente en el número de las participadas, y en una categoría inferior. Las del navío, torre, casa, niño, atleta, obras de escultura y arte ... representan de alguna manera la Unción típica que el Antioqueno silencia. También según él la verdadera unción tiene lugar mediante el « óleo de Dios ». Y los cristianos son ungidos en el óleo divino, por participación en la Unción ejemplar de Cristo.

Coordinando s. Justino con s. Teófilo, cabe muy bien determinar :

a) de un lado, la índole de aquel ornato (κόσμησις) realizado por el Hijo en la creación (Justino). Lo que el Mártir presenta como universal « actividad de ornato » (κατὰ τὸ ... κοσμῆσαι τὰ πάντα), el Antioqueno lo descubre veladamente en la « unción de navíos, torres, casas, niños, atletas ... aire, mundo infraceleste » : mediante una participación natural en la « Unción ejem-

---

mismo *Magn.* 4 ; *Eph.* 11. 14 ; *Polyc.* 7. « In the New Testament — escribe Lightfoot (*in Magn.* 10, 3 *Apostol. Fathers* II/1 p. 134 ad calcem) — the word ' Christian ' is still more or less a term of reproach ; in the age of Ignatius it has become a title of honour».

[32] 2 *Apol* 6.

plar » de Cristo. Agréguese que s. Teófilo, igual que Justino, asimila cristianamente la doctrina del πνεῦμα διῆκον, principio de gobierno y « cohesión » del mundo[33].

b) de otro, el Ungüento con que fué ungido el Hijo se identifica con el « óleo de Dios » que hace « cristianos ». Salva siempre la distancia entre lo imparticipado y lo participado.

La identidad del « óleo de Dios » con el « óleo de exultación » del salmista, y de ambos con el Espíritu Santo no ofrece dificultad. Como tampoco la alusión en Teófilo a la « unción bautismal ».

De esta forma, el Antioqueno que por una parte nos orienta hacia s. Justino para explicar la κόσμησις del Universo por el Hijo, a manera de « unción » de todas las creaturas ; nos encamina por otra insensiblemente hacia Tertuliano, para explicar el nombre « cristiano » por la unción en el óleo de Dios : más claro, por la « unción bautismal » en el Espíritu Santo. Y si en *Autol* I, 12 explica a s. Justino (2 *Apol* 6), con su cláusula final, decisiva (ἡμεῖς τούτου εἵνεκεν καλούμεθα χριστιανοὶ ὅτι χριόμεθα ἔλαιον θεοῦ), echa el puente para las líneas de Tertuliano, que siguen :

> Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant ex quo Aaron a Moyse unctus est ; unde christi dicti a chrismate quod est unctio quae etiam Domino nomen adcommodavit, facta spiritalis quia Spiritu unctus est a Deo Patre sicut in Actis (*Act* 4, 27) ... Sic et in nobis carnaliter currit unctio sed spiritualiter proficit, quomodo et ipsius baptismi carnalis actus quod in aqua mergimur, spiritalis effectus quod delictis liberamur[34].

Aparte algunas leves diferencias, los tres (s. Justino, s. Teófilo, Tertuliano) encubren la misma mentalidad. No obstante conocer el origen histórico del nombre « cristiano » (= discípulo

---

[33] Cf. *ad Autl.* I, 5 per totum. Véase si lubet Rüsch, *Heilig. Geist* 82 y Bardy SCh 20 p. 69. Una lógica elemental le obligaba, de acuerdo con lo dicho en *Autol.* I, 5 a vincular la διακόσμησις del mundo (= la « unción cósmica ») al Espíritu (τὸ πνεῦμα τὸ περιέχον) infundido en el universo por el Hijo de Dios, como primera y genérica participación en su propio Espíritu. Cf. Kretschmar, *Trinitätstheologie* 40 ss.

[34] Tert., *de Baptismo* c. 7, 1-2 cf. *de carn. res.* 8 (Kr. III, 37, 1). Referencias tertulianeas sobre el nombre « christianus » en Refoulé SCh 35 p. 76 n. 2.

de Cristo), todos tres tratan de justificar doctrinalmente el título. « Cristiano » vale tanto como « ungido », igual que « Cristo ». Todos tres dan por supuesto que la « unción » de los cristianos proviene de la « Unción » universal de Cristo ; de la cual participaron las unciones veterotestamentarias, y (según al menos s. Justino y s. Teófilo) participan en su tanto las creaturas todas, ungidas (= adornadas) para su conservación.

Pero ninguno de los tres escribió un tratado sobre el nombre de « Cristo » ni sobre el de « cristiano » ¿ Será posible reconstruir el esquema fundamental, sobre que discurrieron ? Yo creo que sí. Y es *salvo meliori* el siguiente :

Unctio typica Imparticipata

ante creationem	Filius a Patre in Spiritu iuxta *Ps.* 44 (45), 8	[Just., *Dial.* 63]
tria stadia creationis	1) tò *primum esse, a* solo *Patre* 2) *species et naturae* (= formae), a Patre *per Verbum* 3) naturarum *dispositio et ornatus*, a Patre per Verbum *in Spiritu* = Unctio Universi [Just., 2 *Apol* 6, 3 cf. Theoph., *ad Autol.* I, 12]	

Unctiones in specie

in Oeconomia Veteris Legis	Reges Sacerdotes Angeli (prophetae)	extra Oeconomiam salutis	Naves, turres, domus, recens nati, athletae, aër, infracoelestia [Theoph. *ad Autol.* I. 12]
in Oeconomia Novae Legis Unctio	1. Iesu in Iordane = = Exemplaris, et soteriologica 2. Apostolorum die Pentecostes [Just., *Dial.* 87-88] 3. Baptismalis fidelium		

[Theophil., *ad Autol.* I, 12 ; Tert., *de Bapt.* 7]

Capítulo tercero

LA IDEA DEL CRISTO EN LA HUMANA PSICOLOGIA

Cotejando la expresión « Christos » con la de « Theos » decía Justino : « Nombre *también él* (καὶ αὐτό), que encierra una significación recóndita », como el de Dios [1]. Aclaremos esto.

Ninguna dificultad hay en que « Theos » constituya una *doxa* innata al hombre, de algo inenarrable. El Santo se hace eco de un tema común aun a la filosofía pagana [2]. El autor del tratado *de Monarchia* denominaba « opinión católica » a la idea innata sobre el culto de un Dios ; atestiguada entre innumerables poetas paganos, como anterior a la idolatría [3]. Pero que también el nombre (y contenido) del Cristo (ὁ Χριστός) represente una δόξα ἔμφυτος, congénita en la humana naturaleza — como parece indicarlo el Santo — requiere alguna declaración.

Damos por asentado que tanto 2 *Apol* 6 como los pasajes todos relativos al Logos = Cristo pertenecen a las Apologías, y no constituyen, como quiere Cramer [4], adiciones posteriores.

La terminología de s. Justino se presta a equívocos. Mucho se ha discurrido sobre el alcance del *Logos Spermatikos*. Algunos (Pfättisch) le identifican con Cristo ; otros con la humana razón (Meyer) ; otros (Pohlenz, Andresen) con los « semina virtutum » [5] disposición ética o religiosa del alma. Andresen [6] sugiere que Justino toma el *Logos Spermatikos*, como una emanación del Logos divino, al cual se ha de identificar con el *Anima mundi* de Platón.

---

[1] 2 *Apol* 6, 3.

[2] Cf. ps. Justino, *de Monarchia*, per totum ; Thomassin, *de Deo*, lib. I cc. 1-3.

[3] Ps. Justino, *de Monarchia* c. 1 ; *Exp. rectae fidei* c. 8.

[4] Cf. J. A. Cramer, *Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht*, ZNW 2, 1901, 300 ss. sobre todo 311. 313.

[5] Cf. Pohlenz, *Die Stoa* I. 412 ; II. 199 ; *Grundfragen* 95 ss. ; *Tibiletti*, *est. an.* 39 ss.

[6] ZNW 44, 1952/3, 157 ss. y sobre todo en la p. 170 ss.

Todos ellos discurren prácticamente en la hipótesis de que el *Logos Spermatikos* y τὸ σπέρμα τοῦ λόγου se confunden [7].

Aunque no tan equívoco, ofrece también su interés el concepto que aquí más derechamente nos interesa, el de δόξα ἔμφυτος. La terminología denuncia influjo estoico. Justino alude a las ἔμφυτοι προλήψεις, κοιναὶ φυσικαὶ ἔννοιαι (= *insitae notitiae*), conceptos éticos y religiosos comunes a todos los hombres, y derivados directamente de la humana *physis*, tales como los de ἀγαθόν, καλόν, y la idea de Dios [8]. No conviene confundirlas con las « ideas innatas » estrictamente tales, clásicas del Platonismo. Según la Estoa, el alma nace vacía de ideas, como *tabula rasa*, aunque equipada por la naturaleza con la facultad de recibirlas. Todos los conceptos comunes se adquieren por experiencia. Los éticos y religiosos se distinguen de los demás — siempre según el Pórtico — únicamente en que son adquiridos por interna experiencia, y no de fuera. Sólo así cabe considerarlos como ἔμφυτοι en la humana naturaleza [9].

El Platonismo Medio distingue entre las ἔμφυτοι φυσικαὶ ἔννοιαι y las προλήψεις. Aquellas, a la manera de las ideas innatas, preceden toda experiencia, y se justifican por recurso a la preexistencia del alma. Las προλήψεις en cambio se acercan a las nociones actualmente adquiridas por cxperiencia interna (= *insitae, innatae notitiae*).

Holtc ha sometido a un análisis riguroso tales conceptos, en su impostación justiniana [10]. Saliendo al paso a multitud de equívocos, demuestra el sesgo cristiano que tales conceptos adoptan en s. Justino [11]. Distingue muy bien entre *Logos Spermatikos* y los σπέρματα (*semina virtutum*). Aquél era entre Heráclito y los Estoicos el fuego original, o una parte suya (la humana razón) ; mientras los σπέρματα constituyen productos de su actividad [12]. El término τὸ σπέρμα τοῦ λόγου no significa que el Logos

---

[7] Cf. Ragnar Holte, *Logos Spermatikos*, Studia Theologica 12, 1958, 146 ss.

[8] Cf. von Arnim SVF III. 69 : puede verse Pohlenz, *Die Stoa* I. 56 ss. II. 34 ss.

[9] Cf. Pohlenz, *Die Stoa* I. 57 ss. ; Holte, *Logos Spermatikos* 130 ss.

[10] A. c. 109-168. La *prolepsis theou* adquiere singular importancia en Tertuliano, *de test. an.* y a todo lo largo de su producción literaria. La estudia muy bien C. Tibiletti en la introducción a su ed. *de test. animae* (Torino 1959) pp. 18 ss. 39 ss. et passim.

[11] Anota a. c. 128 que si el término Logos Spermatikos denota en él a Cristo, débcse prob. a influjo de la parábola del sembrador (*Mt.* 13, 3 ss.).

[12] Ibid. 137 ss.

o alguna parte de él esté sembrada en el hombre. Sino que « hay sembrada en el hombre, por el Logos personal, una simiente que se distingue claramente de él, pero es no obstante una imitación de Logos, un conocimiento en que él se refleja »[13].

Así queda a salvo la trascendencia del Logos Spermatikos. El epíteto σπερματικός no tiene sentido pasivo, ni puede significar « diseminado, sembrado ». Se refiere al Logos « sembrador », en una actividad especial : la de sembrar su σπέρμα en una actual iluminación ética y religiosa.

Y así también se explica con perfecta coherencia la acción del Cristo (= Verbo creador) sobre los hombres, sin comprometer para nada la distinción. teológicamente fundamental, entre la razón humana y la simiente depositada por el Verbo en ella. O lo que es lo mismo entre la realidad natural del logos humano, y su complemento (divino) dinámico nacido de la unción positiva del hombre por el Cristo. Y de consiguiente, la noción espontánea de *dios* y de *Cristo*, que brota en el alma a impulsos de una simiente, dejada caer en todo hombre por el Logos sembrador.

Tanto como la noción de Dios, la δόξα ἔμφυτος del Cristo corresponde a la estoica πρόληψις en forma cristianizada. Contradistinta del propio Cristo (= Logos Spermatikos), como la simiente se distingue del sembrador ; y de la razón humana, como se diferencia la semilla, del campo en que la depositaron.

A esta luz, no hace dificultad la teoría de s. Justino sobre los Paganos Cristianos[14]. Antes aún de la venida de Jesús hubo entre los paganos, hombres que vivieron con arreglo al Logos ; dejándose llevar del germen inseminado por el Verbo = Cristo en su alma. Así v. gr. Heráclito[15], Sócrates[16], y muchos estoicos[17]. Todos ellos fueron, según Justino, « cristianos ». Y no meros cristianos *ante litteram*. Cristo, primogénito de Dios por ser Logos personalmente y con subsistencia propia, era muy anterior. No había nacido 150 años atrás bajo Cirino, como los adversarios imaginaban. Ni sus discípulos habían sido por vez primera adoc-

---

[13] Ibid. 146. Cf. ibid. nota 123.

[14] Cf. I. M. Pfättisch, *Christus u. Sokrates bei Justin*, ThQ 90, 1908, 503 ss. ; Bousset, *Kyrios Christos* 320 ; y sobre todo Holte, a. c. 111.

[15] Cf. W. Schmid, *Die Textüberlieferung der Apologie des Justin* 129 ; A. N. Jannaris, *St. John's Gospel and the Logos*, ZNW 2, 1901, 23.

[16] Cf. 1 *Apol* 46 ; Holte, *Logos Spermatikos* 111 ; Feder, *Justin* 123 ss. ; Otto, *Iustinus* 88 ss.

[17] 2 *Apol* 13, 3 ; 8, 1.

trinados bajo Poncio Pilato. Cristo, anterior al mundo, había tenido discípulos mucho antes de nacer en Belén. Todos los santos del AT y aun los del paganismo aprendieron de El y a El siguieron.

Diríase a primera vista que s. Justino subrayaba con esto la prioridad del Cristo, en cuanto Verbo, no en cuanto tal. Pero su idea esconde algo más. Cristo en cuanto Verbo Ungido en Espíritu es principio de racionalidad para todos los hombres, antes y después de su parousía carnal. Y de una racionalidad ungida con el Espíritu, que interesa la vida racional y justa (= santa) del individuo. Sin perfilar más, Justino identifica prácticamente Verbo y Cristo, para hacer en justa correspondencia « cristianos » a los « racionales que viven conforme a razón ». En escritos dirigidos a paganos, nunca se creyó obligado a distinguir entre la simple racionalidad y la vida conforme a razón ; como tampoco entre la persona del Verbo y su Unción, entre participar del logos y participar de la vida conforme a logos.

El Santo da un sentido pleno al Logos (resp. logos seminal), conforme a las categorías iohanneas (Logos = Zoe = Christos), superando y rebasando el contenido del Logos estoico, y sin querer destacar las fronteras entre lo natural y lo divino. Su racionalidad se adentra, mediante la simiente del logos, en lo divino ; es una suprarracionalidad. El cristianismo es el absoluto Racional [18].

> Nos han enseñado, y arriba lo declaramos [19], que el Cristo es primogénito de Dios por ser Logos, (el Logos) de quien participó todo el género humano (desde sus orígenes). Y quienes han vivido con(forme a) razón son Cristianos, aunque hayan pasado por ateos : v. gr. entre los gentiles, Sócrates, Heráclito y los semejantes a ellos ; entre los bárbaros, Abrahán, Ananías, Azarías, Misael, Elías y otros muchos, cuyas acciones y nombres dejamos de catalogar conscientes de que nos haríamos largos. De esta forma, los que entre los anteriores (a su venida sensible) vivieron sin razón eran ἄχρηστοι y enemigos de Cristo, y asesinos de quienes vivían con(forme a) razón. Mientras los que vivieron y viven con(forme a) razón son Cristianos, impávidos e intrépidos [20].

---

[18] Cf. si lubet Bousset, *Kyrios Christos* 321 s.
[19] Cf. 1 *Apol* 5, 3 s. ; 28, 3 s.
[20] 1 *Apol* 46, 2-4.

En las últimas líneas insinúa la etimología de Tertuliano y Teófilo : « cristianos » porque « útiles o suaves » ; enemigos de Cristo, no-cristianos, porque inútiles (ἄχρηστοι).

La identidad Logos = Christos funda todo el raciocinio. De ahí a vincular lo « cristiano » a lo « racional » va poco. Donde quiera que haya un germen del Verbo habrá también uno del Cristo. Y si el germen del Logos aparece congénito al hombre, los individuos todos llevarán innata una simiente del Cristo. Lo impone la lógica, y por fortuna también los textos :

> Y aun algunos que profesaron la doctrina estoica, sabemos que fueron odiados y muertos, pues al menos se muestran moderados en la ética, como los poetas en puntos determinados, merced a la semilla del Verbo, implantada en todo el género humano (διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου). Tal Heráclito, como antes dijimos [21] y entre nuestros contemporáneos Musonio [22] y otros conocidos. Porque, según ya indicamos [23], los demonios han tenido siempre empeño en hacer odiosos a cuantos, de alguna manera, han querido vivir conforme al Logos y huir de la maldad. Nada pues extraño si, desenmascarados, tratan también de hacer odiosos y con más empeño, a cuantos (viven) no ya conforme a una parte del Verbo seminal (κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος), sino conforme al conocimiento y contemplación del Verbo total que es Cristo [24].

---

[21] Cf. 1 *Apol* 46.

[22] Cf. E. Zeller, *Philos. der Griechen* III/1 p. 737 ; Bardy, *s. Justin et la philosophie stoïcienne*, RSR 14, 1924, 34 ss. ; P. Wendland, *Quaestiones Musonianae* 3 ss.

[23] 2 *Apol* 7, 1.

[24] 2 *Apol* 8, 1-3. Cf. asimismo 2 *Apol* 10, 1 ss. : » Así pues nuestra religión aparece más sublime que toda humana enseñanza, porque todo lo Racional, que es Cristo (διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον ... Χριστόν), aparecido por nosotros, se hizo cuerpo y razón y alma. Cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás los filósofos y legisladores, fué efectivamente elaborado por ellos, según la parte del Verbo que les cupo (κατὰ λόγου μέρος), mediante la investigación e intuición. Mas como no conocieron al Verbo total que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros. Y quienes antes de Cristo intentaron, conforme a las fuerzas humanas, investigar y demostrar las cosas por razón, fueron llevados a los tribunales como impíos y amigos de novedades ... A Sócrates nadie le creyó hasta dar su vida por esta doctrina ; mas a Cristo, que fué en parte conocido por Sócrates — pues El era y es el Verbo que está en todo, y El fué quien por los profetas

Los críticos difieren en la exegesis de éste y otros pasajes análogos [25], polarizados en torno al Verbo Seminal y a la simiente del Verbo. Mucho antes de s. Justino, había Santiago mencionado en sentido análogo al ἔμφυτος λόγος (*Iac.* 1, 21), adoptando una expresión polivalente, a igual distancia de lo físico y de lo moral y religioso. Entre autores cristianos, éste y otros términos asimilan gran parte de la teología Logos = Cristos y sus derivaciones de orden divino [26], sin renunciar a la filosofía del Pórtico (resp. de Heráclito), ya en sí bastante abigarrada.

El Logos tenía extensión análoga al Pneuma. Como Justino denominaba cristianos a Heráclito, Sócrates, Musonio ..., pudo Celso — en pugna quizá con él — afirmar sin reparo que también los paganos poseían el Pneuma [27]. El kosmos, a manera de organismo único alentado por Dios, se halla penetrado por el Logos = Pneuma. Todas las especies naturales poseen sus gérmenes. Las tienen los propios individuos, *a fortiori* en la especie humana, por participación en el Logos universal.

Además del significado cosmológico [28], como principios activos en el desarrollo, los gérmenes o simientes del Logos adquieren una conotación ética y religiosa, y aun psicológica. Según Crisipo constituyen la sexta parte del alma — entre los cinco sentidos y las partes vocal y discursiva — [29]. Para Justino, el germen racional correspondería más bien a la octava parte, coincidiendo con

---

predijo lo por venir y quien hecho de nuestra naturaleza por sí mismo nos enseñó estas cosas — ; a Cristo, decimos, no sólo le han creído filósofos y hombres cultos, sino también artesanos y gentes absolutamente ignorantes, que han sabido despreciar la gloria, el miedo y la muerte. Porque El es la virtud del Padre inefable y no vaso de humana razón «. — Para estos y otros lugares análogos de s. Justino cf. Spanneut, *Stoïcisme* 316 ss. ; Pohlenz, *Stoa* I. 412 : II. 199.

[25] Cf. J. M. Lagrange, *S. Justin à propos de quelques publications récentes*, Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét. 4, 1914, 5 ss. ; G. Bardy, RSR 14, 1924, 37 s. ; y sobre todo, muy bien, R. Holte, *Logos Spermatikos*, Stud. Theol. 12, 1958, 131-135.

[26] Más tarde se le llamaría orden *sobrenatural*, orden de gracia.

[27] Cf. Orígenes, *Cont. Cels.* VII 45. Puede verse Andresen, *Logos und Nomos* 138 ss. 342, 83.

[28] El más subrayado por la Estoa. Cf. Cicerón, *de nat. deorum* II, 32, 81 ; *Acad* I, 28-29. Otros muchos testimonios en A. Stanley Pease, *M. T. Ciceronis de natura deorum* II. 751 s. ; puede verse K. Gronau, *Poseidonios* 234, 1 ; K. Reinhardt, *Poseidonios* 1921 p. 244 ; Bardy RSR 14, 1924, 38 s.

[29] Apud Diog. Laerc. VII 157.

el λογιστικόν[30], y más exactamente[31] residiría en la parte racional del alma, pero distinguiéndose de ella como simiente divina, depositada en ella por el *Logos Spermatikos*, principio de una vida superior, suprarracional[32].

Tanto y más que la realidad del *sperma* en el alma, interesa aquí la complementaria del ἔμφυτος λόγος, como su efecto natural en el orden gnoseológico : supuesto el tránsito de lo físico a lo cognoscitivo.

En efecto, según Justino, la semilla del Logos Spermatikos depositada en todo el género humano (τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων) legitima la existencia de una *doxa* del Verbo = Cristo, que nace espontánea en los hombres (ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα). Simiente dinámica del Logos, lleva por necesidad interna, por impulso de dentro afuera, y no viceversa[33], al conocimiento del Verbo Cristo, y al de la Sabiduría y Justicia y Verdad, que es Cristo :

> Omnes qui rationabiles sunt, Verbi id est Rationis participes sunt, et per hoc velut quaedam semina insita sibi gerunt Sapientiae et Iustitiae, quod est Christus[34].

Los gentiles no sabrán quizá justificar[35] su idea del Cristo. Si viven conforme a razón, creen en El, aunque con Fe algo turbia. S. Justino la denomina muy bien δόξα. En su venida al mundo, Cristo mismo los purificará, como quien lava su vestido[36].

El concepto de Justino, muy general, había de ser frecuentemente orquestado por Orígenes[37].

---

[30] Así A. Puech, *Les Apologistes grecs du 2e siecle* 317.

[31] Cf. Bardy RSR 14, 1924, 40 n. 97.

[32] Véanse las consideraciones de Bardy l. c. 41.

[33] Pienso en la δόξα πρόσφατος, por contraste con la δόξα ἔμφυτος de los Estoicos. Cf. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa* 266 ss. Véase arriba p.

[34] Origen., *de Princ.*, I, 3, 6.

[35] Cf. Festugière, *Idéal* 125 n. 6.

[36] Cf. 1 *Apol* 32, 7 s. : « Aquello de que » había de lavar su vestido en la sangre de la uva« (*Gen.* 49, 11) era anuncio anticipado de su pasión, la cual había de padecer lavando mediante sangre a los que creyeran en El. Pues lo que el Espíritu divino llama por el profeta « su vestido» son los hombres que creen en El, en los cuales habita el Logos, la semilla venida de Dios (Padre)». Bosse (*Präexistente Christus* 31) relaciona este lugar con *Eph.* 3, 17. Cf. si lubet Andresen, *Logos und Nomos* 312 ss. 337 ss. ; Daniélou, *Judéo-christianisme* 118.

[37] Cf. *in Ioh.* I § 268 ss. Preuschen 47, 25 ss. PG 14, 97 A ss. ; ibid. II § 81 ss. Pr. 66, 17 ss. PG 14, 129 C. — Para las κοιναὶ ἔννοιαι en Clemente

Hablando del tercer testimonio de Juan Bautista sobre el Salvador (*Ioh.* 1, 26 s.) escribe:

> A continuación hay otro testimonio del mismo Bautista sobre Cristo, en el cual da a conocer el substrato principal (τὴν προηγουμένην αὐτοῦ ὑπόστασιν)[38], que penetra por todo el mundo, en las almas racionales (κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικάς). Y es cuando dice: « En medio de vosotros está quien vosotros no conocéis, el cual viene detrás de mí, a quien yo no soy digno de desligar la correa de la sandalia » (*Ioh.* 1, 26 s.). Considera bien, si por estar el corazón en medio de todo el cuerpo, y en el corazón el *principale*, ha de entenderse (asimismo) lo de « en medio de vosotros está quien vosotros no conocéis » de la razón (λόγος) inherente a cada hombre[39].

Juan testimonia aquí al Cristo, en cuanto Logos. Y más en particular, apunta a la razón individual del hombre, por la cual el Cristo-Logos se halla en medio de todos los racionales.

Análogos, y aun más explícitos, son otros pasajes que tradujimos y estudiamos en otro lugar[40]. Baste dar aquí algunas páginas de s. Jerónimo, inspiradas en Orígenes, y probablemente trascritas en su mayor parte, de los comentarios perdidos del Alejandrino:

> Non est autem ipsum « ut revelaret Filium suum in me » quod si diceret « ut revelaret Filium suum mihi ». Cui enim quid revelatur, huic illud potest revelari, quod ante in eo non erat. In quo vero revelatur, illud revelatur quod prius fuit in eo, et postea revelatum est. Simile est illud in Evangelio: « medius in vobis stat, quem vos nescitis » (*Ioh.* 1, 26). Et alibi, « erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in mundum » (ibid. 9). Ex quo perspicuum fit, natura omnibus Dei inesse notitiam nec quemquam sine Christo nasci, et non habere semina in se sapientiae et iustitiae reliquarumque virtutum. Unde multi absque fide et Evangelio

---

Al. cf. *Strom.* I, 94, 2; VII, 59, 9; VIII, 2, 4: véase Witt, *Albinus* 32; Waszink, *Tert. de anima* 100; Fortin, *Christianisme* 169. Cf. Thomassin, *de Incarn.* lib. I c. 9 §§ 1-3. — Sobre Tertuliano, ampliamente Tibiletti, *test. an.* (Introduzione).

[38] Lo que constituye la esencia fundamental y primera de Cristo: el Logos.

[39] *In Ioh.* II 35 (29) Pr. 94, 12 ss.: PG 14, 177 CD.

[40] Cf. mis *Est. Valent.* II, 120-126.

Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sancte, ut parentibus obsequantur : ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant, magisque iudicio Dei obnoxii fiant, quod habentes in se principia virtutum, et Dei semina, non credunt in eo sine quo esse non possunt [41].

Faciamus et nos aliquid simile huic quod dicitur « iustus ex fide vivit » et dicamus : castus ex fide vivit, sapiens ex fide vivit, fortis ex fide vivit, et a caeteris virtutum partibus vicinam sententiam proferamus adversum eos, qui in Christum non credentes, fortes et sapientes, temperantes se putant esse, vel iustos : ut sciant nullum absque Christo vivere, sine quo omnis virtus in vitio est [42].

S. Jerónimo traduce a Orígenes [43]. Sus líneas indican la multitud de variaciones a que se presta el tema de la presencia

---

[41] S. Jerónimo (= Orígenes) *in Gal.* lib. I c. 1 PL 26 P. 391 — Sobre el origenismo de esta página no cabe duda, como lo vió ya Thomassin, *de Incarn.* lib. I c. 9 § 4 quien agrega : Pulcrius nihil, nihil magis ad Origenis salivam temperatum dici potuit. — Véase además Origen. *in Ioh* VI § 188 ss. Pr. 146, 12 ss. : PG 14, 264 CD ss.

[42] S. Jer. *ibid.* c. 3 PL 26 P. 433. — « Existimant quidam in eo tantum Deum negari, si in persecutione quis a gentilibus comprehensus, se renuerit Christianum. Sed ecce Apostolus, omnibus quae perversa sunt factis, Deum asserit denegari. Christus sapientia est, iustitia, veritas, sanctitas, fortitudo. Negatur per insipientiam sapientia, per iniquitatem iustitia, per mendacium veritas, per turpitudinem sanctitas, per imbecillitatem animi fortitudo. Et quotiescumque vincimur vitiis atque peccatis, toties Deum negamus. Ut e contrario, quoties bene quid agimus, Deum confitemur. Nec arbitrandum est in die iudicii illos tantum a Dei Filio denegandos, qui in martyrio Christum denegarunt : sed per omnia opera, sermones, cogitationes, Christus vel negatus negat vel confessus confitetur. De hac puto confessione et discipulis praecepit, dicens (*Act.* 1, 8) : « Eritis mihi testes in Jerusalem, et in omni Judaea et Samaria, et usque ad extremum terrae», ut in omnibus bonis operibus atque sermonibus, mens Christum ipsi dedita confiteatur» s. Jerónimo (= Orígenes) *in Ep. ad Titum* c. 1 v. 16 PL 26 P. 712. Cf. Thomassin, *de Inc.* lib. I c. 9 §§ 4-5.

[43] Véase para comprobarlo Orígenes, *in Ioh* XX 12 Pr. 341, 23 ss. PG 14, 597 D s. ; *in Ioh* I 37 (42) Pr. 47, 15 ss. PG 14, 97 s. ; *in Ioh.* VI 6 (3) Pr. 115, 1 ss. PG 14, 212 BC. Y sobre todo *in Iudic.*, *Homil.* II, 1 in fine : PG 12, 957 AB. Cf. mis Est. Val. V. 49.

Igual hace s. Gregorio Niseno en *de perfecti christiani forma* (per totum, maxime si lubet) PG 46, 284 BC que corre paralelo con s. Jerónimo

espontánea del Cristo Verbo en el hombre. « El testimonio del alma naturalmente cristiana » de Tertuliano está emparentado con la idea del « consentimiento universal », explotada por los Estoicos [44]; entre los eclesiásticos — a partir de s. Justino — arraiga en la doctrina del Verbo y Pneuma neotestamentarios. Por su tecnicismo polivalente, tales dos conceptos se prestaban [45] a enlazar las teorías estoicas del *anima mundi* y del « verbo seminal » con la doctrina cristiana de la humana participación en la Vida del Verbo, mediador ontológico entre Dios y los hombres. El tránsito del Logos al Cristo era obvio, siempre que el Cristo evocara al Verbo, Hijo de Dios, ungido en el Espíritu, principio de orden, ornato y consumación del universo, en lo físico y en lo moral. Y se le considerara autor y causa de salud (σωτηρία = conservación) del Universo *en orden a* la específica salvación de los hombres.

La *doxa* ingénita, espontánea, del Cristo, de que habla s. Justino, bautiza una ideología muy vieja y muy extendida [46].

---

in Ep. ad Titum c. 1 v. 16 (supra nota 42). Lo mismo en *de professione christiana* PG 46, 244 (per totum).

Cf. Thomassin, *de Incarn.* lib. I c. 9 § 4 ; c. 10 § 9 ; véase A. A. Weiswurm, *The Nature of Human Knowledge* ... 162 ss. Tan bien o mejor que el Niseno, orquesta el tema Eusebio de Cesarea, v. gr. en *de laudib. Const.* c. 4 y 13 : véase más tarde p. 569 ss.

[44] Cf. Diógenes Laercio VII 54.

[45] Supuesta sobre todo la teoría del rapto. Cf. Waszink, in Tert. *de anima* 2, 4 p. 106 s. : The theory that the Greeks borrowed their philosophy from the Old Testament, harks back to Judaic apologetics of the Hellenistic period ... In the works of Christian apologists this doctrine is frequently found, mostly side by side with the view that pagans falsified whatever they found in Holy Scripture. — Véase también P. Canivet, SCh vol. 57 p. 51 ss. ; Elze, *Tatian* 38 s.

[46] Cf. Séneca, *ep.* 110, 1 : Sepone in praesentia, quae quibusdam placent, unicuique nostrum paedagogum dari deum, non quidem ordinarium... ; *ep.* 41, 1 s. : Non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat : prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili : sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos : hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vero vir sine deo nemo est. — Véase asimismo *Epict.* I, 14, 12 y el fr. 98 ; Marco Aurelio V, 27 y II, 13 ; III, 4. 6. Otros pasajes en P. Wendland, *Quaestiones Musonianae* p. 3.

La doctrina transparenta en algunas expresiones curiosas de s. Ireneo. Cf. Iren. II, 6, 1 : « Invisibile enim eius quum sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilitatem omnibus praestat potentissimae et omnipo-

Se funda en el σπέρμα τοῦ λόγου, participación en el πνεῦμα del Hijo de Dios. Cuanto más uno se configure con el Logos y se conforme a su vida, mejor participará en sus perfecciones. Igual que el Logos, será también Justicia, Verdad, Santidad ... e irá comprendiendo mejor al Verbo en cuya participación va incrementando. Confesará con obras y palabras al Cristo, y también — a lo que parece — en la mente, allegándose a un conocimiento más pleno del Verbo total.

Los gentiles nunca lograron el *conocimiento y teoría* del Cristo, y sí una *doxa* y conocimiento parcial. No habla Justino en las Apologías, de los judíos. Sin admitir la efusión plena del Espíritu en ninguno de los personajes del AT, atribuía probablemente a los grandes patriarcas, reyes y profetas el conocimiento y teoría del Verbo Cristo, en virtud del Espíritu profético. La *doxa* pasaba en ellos a certeza y teoría: consciente de su objeto, como entre los apóstoles.

El Santo no se detuvo a declarar la ἄγνωστος σημασία escondida en la *doxa* espontánea del Cristo. La ideología origeniana e ireneana del Verbo, inmanente como vínculo (συνδεσμός) al universo y a cada uno de sus seres[47] a manera de πνεῦμα διῆκον y « causa sinéctica », responde a la unción cósmica de Justino. Difícil asegurar si la dispersión de los σπέρματα τοῦ λόγου entre los hombres, significaba para Justino — como para Orígenes y

---

tentis eminentiae. Unde etiamsi nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater et quibus Filius revelaverit, tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando *ratio mentibus infixa* moveat ea et revelet eis, quoniam est unus Deus, omnium Dominus» (véase ibid. 2-3); Iren III, 12, 6 (Sagn. 222, 2 s.): « Secundum olim *insitam opinionem* hominibus loquebantur apostoli» (222, 14): « uniuscuiusque olim *insitam de Deo opinionem* ... secundum pristinam opinionem» ; lo mismo en Iren III, 12, 14 (Sgn. 244, 13 s.); Iren IV, 10, 1: « inseminatus est ubique in Scripturis eius Filius Dei ...»; 11, 1; 13, 1. 4. Y quizá con mayor claridad: Iren IV, 15, 1: « Naturalia praecepta ... ab initio *infixa* dedit hominibus; V, 18, 3: Mundi enim factor vere Verbum Dei est; hic autem est Dominus noster, qui in novissimis temporibus homo factus est, in hoc mundo exsistens, et secundum invisibilitatem continet quae facta sunt omnia, et *in universa conditione infixus*, quoniam Verbum Dei gubernans et disponens omnia ...; *Epid* 34. Puede verse M. Spanneut, *Stoïcisme* 253; Houssiau, *Christologie de s. Irénée* 108 s.; Doresse, *Evangile selon Thomas* 207 ss.; mis *Est. Valent.* V. 213 ss.; J. Meyendorff, *Grégoire Palamas* 186 (Barlaam Calabro, *Epistole grecche*, ed. G. Schirò, Palermo 1954 p. 262).

[47] Cf. Origen. *C. Celsum* VI 71. Véase s. Teófilo, *ad Autol.* I 5.

el anónimo *ad Diognetum* [48] — la diáspora de los « semina virtutum (= Christi) » entre los miembros escogidos. La idea de la Iglesia, diseminada a modo de cuerpo inmenso por el mundo en sus miembros, y destinada a congregarse un día en el reino de la unidad, se hallaba en el ambiente.

Sin llegar a imaginársela como « ornato del mundo » (κόσμος τοῦ κόσμου), con la claridad del Alejandrino, el Santo puso las premisas para llegar ahí : sobre todo, cuando vió en la « simiente de los cristianos » la razón primera y última de la conservación del mundo (διὰ τὸ σπέρμα τῶν χριστιανῶν) [49].

Resumiendo, la expresión « Christos » evoca multitud de conceptos complementarios, y adquiere en s. Justino una importancia análoga a la de « Theos ». « Theos » esconde una idea invisible en sí, visible en sus efectos [50]. También « Christos » entraña una idea incógnita en sí, visible en algún modo por sus efectos : una idea relacionada con la Unción primera trascendental del Verbo, y orientada hacia la salvación del Kosmos, y mejor aún a la salud de la Iglesia [51]. Lo conocido del Cristo era prob. — sobre todo para los « paganos Cristianos » — el Logos de la filosofía estoica (y a su modo, platónica), con su causalidad en la creación y en el individuo. Lo desconocido afectaría a la prehistoria de la creación, y a la misteriosa actividad *divina* (= seminal) desplegada sobre todo a raíz del Nuevo Testamento.

---

[48] Cap. 6 : cf. Marrou SCh 33 pp. 142 ss. 164 ss. ; Otto, *in Epl. ad Diognetum* 6 n. 6.

[49] 2 *Apol* 7, 1.

[50] Cf. si lubet Bardy, *ad Autol.* I 5 SCh 20 p. 67. 69 ; Festugière RHT II. 81 ss. 544. 575 ss. 609 s.

[51] Cf. Feder, *Justin* 228 ss.

Excursus

ACOTACIONES GNOSTICAS

Justino se orienta hacia el sentido fundamental de la « Unción » del Verbo. Sus noticias sobre el particular se pierden en las *Apologías*, dentro de un contexto que elimina — quizás intencionadamente — las fronteras de lo natural y lo divino. El Verbo es ungido para ungir al Kosmos. Si fuera lícito evocar la cosmología de Tertuliano [1] para estructurar sistemáticamente los elementos del Santo, la restauración sería fácil. Una vez creadas las especies naturales mediante el Verbo, el propio Verbo ungido con el Espíritu y hecho « Cristo », consumaría y perfeccionaría su obra, infundiendo la « unción » de su Espíritu. El efecto de esta « unción » cósmica sería doble: uno, sobre todas y cada una de las especies naturales, y otro sobre el Universo.

La unción consumaría en primer lugar las substancias en el orden natural, dotándolas de sus virtudes (δυνάμεις) propias, indispensables para actuar dinámicamente. Las especies naturales, hasta entonces inoperantes, comenzarían a ejercitar sus actos, merced a las facultades (δυνάμεις) de que les habría dotado el Espíritu, « unción » del Verbo. Siempre con arreglo a la naturaleza de cada especie. El efecto de la « unción » se manifestaría de una forma en la naturaleza racional, de otra en la irracional.

El Espíritu del Verbo se dejaría sentir también sobre el universo a manera de πνεῦμα διῆκον dando unidad y cohesión a todas las especies, manteniéndolas en su dinamismo armónico.

Semejante interpretación dejaría a salvo en Justino la ambigüedad de la Unción, por su divalencia (natural y divina); y explicaría dentro de la más perfecta armonía los elementos dispersos en el *Diálogo con Trifón* [2].

Los gnósticos perfilaron más al estudiar la unción del Hijo. Parte, por haberla circunscrito en contextos muy poco ambiguos. Y parte también, por haber prevenido con el drama del Pleroma las interferencias y equívocos de algunos términos plurivalentes; entre ellos, Cristo y Espíritu Santo.

---

[1] Sobre todo en *adv. Herm.* 18 y en *adv. Prax.* 5-6.

[2] Véanse también los cc. iniciales de Clem. Al., *Protr.*, max. 5, 1 ss.

Tanto ellos como s. Justino entendieron que la unción del Cristo, fuera ella como fuese, se ordenaba a otros. Y se orientaba hacia el universo (s. Justino) o hacia el Pleroma con sus Eones, o hacia la Iglesia o Iglesias terrenas (gnósticos). Dejando para más adelante el análisis, recojamos a título de confirmación algunos temas significativos.

La Unción en el Pleroma valentiniano

Tolomeo, exponente cualificado del valentinianismo, sitúa muy bien la teología de la unción anterior al Kosmos, sin salir del Pleroma; y por ende en el mundo (intencional) divino, cristalizado en el Verbo.

Los valentinianos daban singular importancia al Unigénito, como intermediario entre el Dios Supremo (= el Padre) y los Eones del Pleroma o Universo ideal. Le denominaban asimismo Intelecto (Νοῦς). Poseía como Intermediario dos funciones bien definidas :

a) una, de Principio (ἀρχή) del Pleroma, y en cuanto tal se manifestaba como Verbo (λόγος).

b) otra, de Iluminador o Salvador del Pleroma, y a esta causa se daba a conocer como Cristo (Χριστός).

En cuanto Verbo o *Logos* el Unigénito era el « Hacedor » de los Eones o seres del mundo ideal [3]. Tenía asimismo la misión de imprimir en ellos un principio de vida divina, encaminado en última instancia a la visión del Padre. Como simple Logos — principio de racionalidad — no bastaba a este intento. Debía recibir primero en sí la Vida divina, para luego imprimir sus gérmenes entre los Eones. A esta previa recepción aludía, según los gnósticos, s. Juan al escribir : « lo que fué hecho en El (= en el Verbo), era Vida » [4]. El Verbo *fué ungido* en la Vida de Dios (Padre), y en unión con ella — formando el matrimonio Logos/Vida — dió a luz a los eones Anthropos/Ecclesia, y por su medio a otros : imprimiendo en ellos, además de lo estrictamente racional (λογικόν) una centella de vida divina, destinada a desarro-

---

[3] Los valentinianos denominan *Eones* a lo que Filón llamaba *logoi*, ideas contenidas en la Sabiduría divina (= en el Logos-Unigénito) : *logoi spermaticoi*, sembrados por Dios en el seno de la Sabiduría, como gérmenes activos destinados a actuar un día sobre el Kosmos. Cf. H. Cornélis, *Fondements cosmologiques* 19 ; y mis *Est. Valent.* II. 268 ss.

[4] *Ioh.* 1, 3 c - 4 a. — Sobre este verso hablaremos largo en otra ocasión.

llarse y hacerse apta para la Gnosis (visión de Dios) [5]. Mas no bastaba imprimir en los Eones un germen o centella divina [6], dándole incremento y llevándole a la madurez a que Dios le destina. El Unigénito ha de actuar además como « consumador » del orden sobrenatural. A este fin, infundió en ellos el Espíritu Santo que primero había recibido de Dios. Sólo el « Cristo » — ungido en Espíritu — pudo consumar la obra iniciada por el Verbo.

A la actividad específica del Unigénito, en cuanto Logos, denominaban los valentinianos « formación substancial » (μόρφωσις κατ' οὐσίαν) [7]. A su actividad, en cuanto Cristo, la llamaron « formación gnóstica » (μόρφωσις κατὰ γνῶσιν) o simplemente « perfección » (τελείωσις) [8]. Aquella se ordenaba a ésta, como la creación natural se ordena, en los designios de Dios, a la sobrenatural Gnosis o visión del Padre.

En otros términos: el Unigénito — ungido, ya en cuanto Verbo, en la Vida — principio simultáneo de lo racional y del germen divino inserto en él para los Eones [9], luego de ser « plenamente ungido » en el Espíritu Santo y hecho « Cristo », comienza a ser principio de Salud (σωτηρία) en el más alto sentido para darles a los Eones la « perfección » consumada, que consiste en la Gnosis o Visión del Padre [10].

---

[5] Esta dualidad entre el substrato natural y el germen superior recuerda la que enseñaba s. Justino entre el νοῦς humano y el Espíritu con que ha de ser adornado para ver a Dios (*Dial* 4, 1): ἦ τὸν Θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεταί ποτε μὴ ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος. Véase Feder, *Justin* 55 s. — Y fuera del ambiente eclesiástico, evoca la distinción estoica entre el alma y los « semina virtutum » implantados por la naturaleza en ella para su educación. Los estoicos los denominaban asimismo « scintillas » « igniculos ». Véase Cicerón, *de finib.* V. 43 y sobre todo *Tuscul.* III, 2: « quodsi talis nos natura genuisset, ut eam ipsam intueri et perspicere eademque optima duce cursum vitae conficere possemus, haud erat sane quod quisquam rationem ac doctrinam requireret. nunc parvulos nobis dedit *igniculos* ... ». Cf. si lubet Pohlenz, *Grundfragen* 29; supra p. 83 ss. Véase s. Jerónimo, *tr. in Ps.* 106 CCL 78, 115: *scintilla* concupiscentiarum.

[6] Cf. si lubet Bousset, *Kyrios Christos* 195, 2.

[7] Hoy la diríamos también « formación natural ».

[8] Y asimismo « redención » (ἀπολύτρωσις), o « bautismo de perfección ».

[9] Tal es la teología de la emisión Logos/Zoe, primer fruto del Unigénito: Cf. Iren I, 1, 1; 2, 1-4. Sagnard (*La Gnose* 301 ss.) silencia este aspecto fundamental.

[10] Tal significa la probole Cristo/Espíritu Santo, última emisión del Unigénito: cf. Iren I, 2, 5-6 Cf. asimismo *Apokr. Johannis* 26: « Die Quelle (πηγή) des Geistes (πνεῦμα) strömte aus dem lebendigen Wasser des Lichtes

Semejante doctrina no se presenta así entre los valentinianos. Como en general, ninguna de las teorías de la Gnosis heterodoxa. Sino con un andamiaje mítico, desconcertante para el profano. Sólo un prolongado comercio con el tecnicismo gnóstico, y un análisis comparativo con los esquemas y categorías mentales de los autores contemporáneos eclesiásticos y aun paganos, legitima la versión del mito en conceptos tan definidos [11].

Ignoro que los valentinianos, hasta hoy conocidos, hayan relacionado expresamente *Ps.* 44 (45), 8 con *Ioh.* 1, 3c-4a identificando la unción del Hijo por el Padre con la infusión (= aparición) de la Vida de Dios « hecha en el Verbo ». Aparte la prueba documental, el hecho está fuera de litigio. El Padre — según los valentinianos — ungió en su propio Espíritu al Hijo a fin de « santificar » e « iluminar » a los Eones. Ambas etapas suponen que el Hijo infundió a su vez su propio Espíritu sobre los Eones, para levantarlos por su medio a la Visión del Padre. Más aún, que le infundió en la « mente » (τὸ νοερόν) de los Eones, para « adornarlos con el Espíritu Santo » — en frase de s. Justino ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος — elevándolos a la misma Vista del Padre, que El poseía.

Todo un capítulo de la obra de s. Ireneo desarrolla míticamente la doble fase, dándole un apoyo documental indiscutible [12].

* * *

La unción del Unigénito y su aparición con « Cristo » en orden a la salud de los Eones es un caso — el caso ejemplar — de la Economía de la Salvación. El mecanismo será entre los hombres idéntico. El Hijo, mediador entre el Padre y los llamados a su Gnosis, recibe la unción del Espíritu en su persona (en su naturaleza eónica, humana ...), para santificar (= iluminar) a los predestinados. Si la mediación tiene lugar entre Dios y los hombres, el Hijo será previamente « ungido » en cuanto hombre.

---

und stattete (χορηγεῖν) alle Aonen (αἰών) und die Welten (κόσμος) in jeglicher Art aus» : ed. Till TU 60 p. 93. — Véase E. Peterson, *Frühkirche* 330.

[11] Cf. si lubet Massuet, *Dissertatio* I §§ 43-44. En nuestro caso la base estaría sobre todo en Iren., *adv. haer.* I, 1-8.

[12] *Adv. haer.* I, 2, 1-6.

El Evangelium Veritatis

Hay en el *Evangelium Veritatis*[1] una página de singular interés, por lo que hace a la unción del Cristo[2], y es la siguiente:

> Als der Kleine, der ihrer (= der Gnade) entbehrte, aufgenommen wurde, erschien sie als πλήρωμα, das heisst das Finden des Lichtes der Wahrheit, das (= Licht) ihm (= dem Neuaufgenommenen) erstrahlte: denn es ist unveränderlich. Darum sprachen sie unter sich (lit. in ihrer Mitte) von (oder: zu?) Christus, damit diejenigen, die in Verwirrung geraten waren, Rückkehr erhielten (d. h. ihnen die Rückkehr ins göttliche Lichtreich ermöglicht würde) und er (= Christus) sie mit der Salbe salbte. Die Salbe ist das Erbarmen des Vaters, der sich ihrer erbarmen wird. Die aber (δέ), die er gesalbt hat, sind diejenigen, die vollendet worden sind. Denn (γάρ) die vollen Gefässe (σκεῦος) sind es, die man zu salben pflegt. Wenn sich aber (δέ) die Salbe eines (Gefässes) ablöst, fliesst es aus. Und die Ursache, dass es (= das Gefäss) mangelhaft wird, ist die Stelle (lit. Sache), von der ihre Salbe abgeht. Denn (γάρ) dann (lit. [zu] jener Zeit) pflegt ein einziger Hauch durch die Kraft dessen, der mit ihm ist (= des Vaters), es (= das Ge-

---

[1] En sigla EV.

[2] No figura en la edición de Zurich por Malinine/Puech/Quispel (1956), sino en la ed. fotocópica de Pahor Labib (*Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, Vol. I, Cairo 1956) plancha 5 = Codex Jung p. 36 verso. — Las pp. que faltaban a la ed. de Zurich han sido primeramente traducidas al alemán por H. M. Schenke, *Die fehlenden Seiten des sog. Evangeliums der Wahrheit*, TLZ 83 (1958) 497 ss. Nuestra página figura en la p. 500. Posteriormente las ha dado en trascripción copta con nueva versión W. Till en Orientalia 28 (1959) 170-185; agregando doble índice de voces coptas y griegas. Tanto Schenke como Till han ofrecido luego separadamente una versión completa del *Evangelium Ver*. El primero, en opúsculo aparte (*Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Vandenhoeck, Göttingen 1959), y Till en ZNW 50, 1959, 169 ss. En el texto doy la versión de Till.

> fäss) zu füllen (?)[3]. Aber (ἀλλά) bei dem hingegen, der fehlerlos ist, wird von nichts an ihm ein Siegel abgelöst und (οὐδέ) nichts ausfliessen gelassen. Sondern (ἀλλά), das was ihm fehlt, pflegt der Vater vollständig wieder nachzufüllen[4].

El Cristo va íntimamente ligado, en su actividad, a la unción. A El acuden los que han caído en turbamiento. La unción y la gracia que les eleva a la Verdad hacen uno. De Cristo procede la gracia, como necesario complemento sobrenatural, debido en última instancia a la misericordia de Dios Padre.

En todo el EV sólo figura una vez el término *Christus*, y es aquí, en contexto donde se habla de Unción. Si el anónimo no relaciona « expressis verbis » ambos términos, poco le falta. Cristo aparece como autor de la unción con que son reintegrados los aturdidos. ¿ Indicio de causalidad específica del Cristo, en cuanto « Ungido » ? El EV en rigor no habla de la unción personal del Cristo, sino de la que El comunica. Pero yendo a definirla dice : « la unción es la misericordia del Padre, que se apiadará de ellos ». El término *meht* usado en esta ocasión difiere del de « bondad » (*mntkhs*) ; aunque ideológicamente le recuerda[5].

Tal concepción se confirma con la causalidad que se le atribuye. La Unción derivada del Cristo actúa para consumar la obra de Dios « pues los vasos llenos son los que se acostumbra ungir » para que no derramen el líquido. En nuestro caso, los elementos llenos de la gracia divina — dispuestos por ende a la Iluminación — son los únicos que a manera de sello definitivo reciben la Unción[6], a fin de que no derramen la gracia poseída

---

[3] Cf. *Naum* 3, 14 boh. *sokf* = ἐπισπᾶσαι = achm. *mūh*.

[4] P. 36, 8-34 = Labib, plancha 5 : ed. Till, Orientalia 28, 1959, 176 s. : versión ibid. 180 s. En ZNW 50, 1959, 181 modifica Till algo la traducción de la última cláusula : « Sondern *mit dem*, was ihm fehlt, pflegt der Vater *ihn* vollständig wieder su füllen».

[5] Es la χρηστότης o Bondad con que fué ungido el Unigénito Barbelognóstico. Cf. infra. p. 108 s. A juzgar por el paralelismo entre la « unción» (*meht*) y la χρηστότης, atestiguado por su común identidad con la misericordia, también los gnósticos jugaron con los términos, dando al « chrisma» el significado polivalente de la χρηστότης : cf. para este último L. R. Stachowiak, *Chrestotes* 8 ss. (Chrestos und Chrestotes als Eigenschaft Gottes).

[6] Que los confirma en la incorrupción. No es improbable aquí el recuerdo de la Confirmación, o unción, como sello del Bautismo. Cf. 1 *Ioh.* 2, 20 : Sed vos unctionem habetis a Sancto et nostis omnia ; ibid. 27 : Et vos unctionem, quam accepistis ab eo, maneat in vobis. Et non necesse

y acaudalada [7]. Conocemos la idea. La infusión del Espíritu en orden a la Gnosis sólo tiene lugar supuesta la formación natural de los interesados (Eones, hombres), y un incremento digno en Sabiduría (= pneuma). Mientras el vaso (= barril) no se haya llenado de espíritu, interiormente, tampoco se presenta el Espíritu, mediante la Unción (= Iluminación) externa. Cristo « salva » de lleno a los « naturalmente perfectos » (μεμορφωμένους κατ' οὐσίαν) y crecidos además en espíritu, confirmándoles en la gracia de Gnosis que les falta (= μόρφωσις κατὰ γνῶσιν) para la incorrupción e inmortalidad del Padre. Los individuos no bautizados por Cristo en su Espíritu, aunque hayan sido naturalmente bien formados,

---

habetis ut aliquis doceat vos: sed sicut unctio eius docet vos de omnibus, et verum est, et non est mendacium.

K. Grobel, *The Gospel of Truth*, London 1960 p. 169 cita los dos lugares de s. Juan, a raíz de *EV* 36, 16 s. agregando que por la unción el autor valentiniano entiende probablemente el bautismo de Espíritu.

Véase *Salmo XIII de Tomás*, ed. Allberry (*A Manich. Psalm-Book* II.) 220, 21 ss.

[7] La imagen del vaso (σκεῦος) lleno de Espíritu, recurre en Hermas, *Mand.* V 2, 5. 7; V 1, 2; pero sin la idea gnóstica de la inamisibilidad consiguiente a la Unción. — Contra lo que escribí en una ocasión (*Est. Valent.* V. 146), la expresión σκεῦος parece haber tenido entre los gnósticos valor de término técnico. Le tuvo ciertamente entre los mandeos: cf. K. Rudolph, *Die Mandäer* I. 193 y nn. 4-5; y prob. entre los maniqueos: cf. Puech, *Manichéisme* 113 n. 102. Entre los valentinianos, aparece significativamente en Iren I, 21, 5 σκεῦος εἰμι ἔντιμον que recuerda juntamente *Rom.* 9, 21 (εἰς τιμὴν σκεῦος) y *Eccli* 10, 19 (σπέρμα ἔντιμον); asimismo Epiph. *haer.* 26, 17, 1 (Holl I. 298, 7): σκεῦός εἰμι ἐκλογῆς con reminiscencias de *Act.* 9, 15. Ultimamente el *Evangelium sec. Philippum* (Labib 111, 5 ss.; Schenke, TLZ 84, 1959, 12 Spr. 51): « Die Glasgefässe (-σκεῦος) und die Töngefässe (-σκεῦος) entstehen durch das Feuer. Aber wenn die Glasgefässe (-σκεῦος) breche, werden sie von neuem (πάλιν) gefertigt. Denn sie sind aus einem Hauch (πνεῦμα) entstanden. Wenn aber die Tongefässe (-σκεῦος), werden sie vernichtet. Denn sie sind ohne (χωρίς) Hauch entstanden ».

Véase también Orígenes, *de Princ.* III, 1, 21 (K. 237, 2. 10 ss.) citando a 2 *Tim.* 2, 20 s.; III, 1, 23 (K. 241, 1 ss.); ib. 24 (K. 243, 2 ss.). El Alejandrino habla en pugna con los (valentinianos?) que niegan la libertad, y da a entender los textos en que se inspiraban ellos para tenerse por σκεύη ἔντιμα. Véase asimismo *ps. Barn.* 7, 3; 11, 9 (σκεῦος τοῦ πνεύματος) = Clem. Al. *Strom.* III 86; *Mc.* 3, 27 (Mt. 12, 29); Iren III, 8, 2 (Sgn. 146, 16); Clem. Al., *Exc. ex Theod.* 52, 1; Hippol., de *Antichristo* 57. Cf. si lubet Resch. *Aussercanonische* ... TU X/3 p. 255 s.; Ambelain, *Démiurge* 27 ss.; Drower, *Secret Adam* 2, 1.

siguen siendo corruptibles, y a manera de vasos no ungidos, pueden vaciarse y corromperse.

En absoluto, los barriles embreados [8] pueden aquí perder el unto y vaciarse. No así en la casa del Padre. La impecancia de los individuos ya iluminados (Eones, hombres) era bien conocida de valentinianos [9] y no valentinianos [10]. Su dependencia del ungüento de Cristo, por lo que hace a los Eones del Pleroma, también. El EV parece haber universalizado el hecho, viendo en la actividad específica del Cristo — en el Bautismo de Espíritu — la condición indispensable para la Salud perfecta. Y por ende, levantando la Unción del Unigénito al plano universal, anterior a cualquier humano acontecimiento.

* * *

Prevengamos una dificultad. La tocó Plotino en su tratado contra los gnósticos. No sin escándalo descubrió entre ellos el pesimismo implícito en la igualdad Demiurgo = *Anima mundi*. El Dios Bueno deja al Demiurgo la providencia sobre el mundo. Inferior en naturaleza a los propios gnósticos, el Demiurgo les ignora. Su pneuma — un espíritu *sui generis* de índole psíquica — actúa entre los ángeles y hombres animales, sin afectar directamente a la semilla de Dios escondida entre los espirituales verdaderos.

Plotino jamás menciona al Cristo, a pesar de inspirarse en gnósticos cristianos. Afecta ignorarlo, igual que a su Iglesia, al Espíritu Santo, la unción y todo lo estrictamente soteriológico. ¿Medió la censura de su editor Porfirio? Yo creo que no. El fenómeno es tanto más extraño, cuanto las especulaciones gnósticas sobre el Cristo le hubieran declarado algunos pretendidos enigmas. Sobre la igualdad Demiurgo = *Anima mundi* hay otra, *Cristo = Espíritu Santo*, referible al *Nous*, y ejemplar de aquella. Las dos formaciones del Pleroma le habrían explicado las dos categorías de virtud o justicia congénitas al mundo sensible: las dos especies de pneuma, por las cuales se suelda la doctrina íntegra del Demiurgo platónico, en la Dispensación de la Salud, esencial al cristianismo y antipáticamente ignorada de Plotino.

---

[8] Como las estatuas o las casas ungidas. Cf. s. Teófilo Ant., *ad Autolic* I, 12. Véase arriba p. 75 ss.

[9] Cf. Iren I, 2, 5 s.; I, 6, 2 ss.

[10] Cf. Iren I, 29, 1 = *Apokr. Iohannis* 30 s.

Los gnósticos admitirían en sana lógica simientes o gérmenes del Demiurgo, y por lo mismo nociones espontáneas de perspectiva psíquica. Pero sobre ellas, y sobre el campo visual del Demiurgo, se hallaban los gérmenes de Sophia, partícipes del Verbo Superior, y sujetos a una providencia más alta: a la providencia del Demiurgo Universal y Primero (= el Salvador).

En la práctica, la doctrina del Pneuma διῆκον, que penetra el mundo y le gobierna, igual que la del Logos Spermatikos, adquiría así dos valores, con arreglo a los dos planos (psíquico y espiritual) en que se reparte la Economía del mundo. La propia «justicia congénita» (σύμφυτος δικαιοσύνη), por cuyos fueros sale el autor de las Ennéadas, tiene un valor relativo, equívoco. Los gnósticos no la destruyen, según imagina Plotino [11], como tampoco niegan la providencia del Demiurgo Animal sobre el kosmos. A semejanza de los maniqueos [12], y de todos los que distinguen entre el Dios Supremo y el Demiurgo, sólo atribuyen categoría de *sperma divino* a los gérmenes de la Sabiduría del Salvador, procedentes en última instancia del Dios Supremo, y sujetos a su Providencia mediante el gobierno (míope, pero real) del Demiurgo sobre el mundo.

---

[11] *Enn.* II, 9, 15, 15 ss.: ἀνεῖλε (la doctrina gnóstica) τό τε σωφρονεῖν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἤθεσιν σύμφυτον δικαιοσύνην τὴν τελειουμένην ἐκ λόγου καὶ ἀσκήσεως καὶ ὅλως καθ' ἃ σπουδαῖος ἄνθρωπος ἂν γένοιτο. La acusación tiene su base. La verdadera Providencia está para los gnósticos en la del Padre o Dios Supremo, no en la del creador, dios ciego. Este posee una providencia muy limitada e imperfecta (Cf. Sagnard, *La Gnose valentinienne* 653 ad v. πρόνοια: agregar la «pronoia de Sambathas» en TLZ 84, 1959, 250 n. 29). Pero contra lo que supone Plotino (*Enn.* II, 9, 16, 14 ss.), los gnósticos enseñaban de buen grado la providencia divina, aun en la región infralunar. Especialísima para la Iglesia pneumática. No directa, pero sí consecuente, para la Iglesia psíquica. Y si alguna vez daban a la πρόνοια un significado algo peyorativo (cf. *Sophia Jesu Christi* 106, 9; 122, 2 s.; 126, 7 s. Till), como providencia del demiurgo (véase UW Labib 149, 26 s.; 156, 11 ss.), no invalidaban otra Providencia Superior, la única verdadera y universal, a cuyos intereses servían las demás providencias particulares. *Sophia J. Cti.* 78, 5 menciona «la santa πρόνοια». — Cf. si lubet Plotino, *Enn.* II, 3, 16, 29 ss.

[12] Cf. si lubet F. C. Andreas, *Mitteliranische Manichaica* I. 177, 3.

Evangelium secundum Philippum

Constituye uno de los tratados gnósticos (valentinianos?) de la biblioteca de Khenoboskion [1], y figura entre los publicados en fotocopia por Labib. A falta de edición crítica habremos de utilizar la versión de H. M. Schenke [2], hecha sobre Labib. Schenke mantiene la paginación y línea del MS., dividiendo por su cuenta el texto en párrafos o sentencias (Sprüche). En realidad *EvPh* se presenta como un florilegio de sentencias gnósticas.

Aquí anotamos simplemente algunas de sus ideas relativas a la unción, que armonizan muy bien con lo que sabíamos de otros documentos valentinianos.

El anónimo difiere de s. Justino al declarar el significado de las dos expresiones « Jesús » y « Cristo ». Mientras aquél es un Nombre recóndito, « Cristo » resulta un Nombre manifiesto, traducible según las lenguas. Lo que en siríaco « Mesías », en griego « Cristo » [3]. Los apóstoles le llamaban « Jesús », « el Nazareno », « Mesías ». El último nombre « Mesías » tenía dos sentidos : « Cristo » y « el Medido ». El anónimo resbala aquí [4] por la versión obvia (« el Ungido »), y recoge una de origen siríaco « el Medido », agregando que « el Nazareno » (= el verdadero) y « Jesús » (= la Salvación) le han medido [5].

Dejando a otros coordinar las noticias de *EvPh* señalemos otra corriente de pensamiento distinta de la derivación etimológica siria.

---

[1] En sigla *EvPh.*

[2] *Das Evangelium nach Philippus. — Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi*, TLZ 84 (1959) 1-26.

[3] Labib 104, 3 ss. ; Schenke § 19.

[4] Labib 110, 7 ss. ; Schenke § 47.

[5] Cf. si lubet Iren I, 21, 3 : Nomen quod est restaurationis : » Messia ufar magno in seenchaldia mosomeda, eaacha faronepseha *Iesu Nazarene* (Ἰησοῦ Ναζαρία)«. Et horum interpretatio est talis : » Christi non divido spiritum, cor et supercaelestem virtutem misericordem : fruar nomine tuo, *Salvator Veritatis* (Σωτὴρ Ἀληθείας)«. — Subrayo lo que más interesa, por la posible correlación entre Ναζαρία y Ἀλήθεια. Véanse las notas de Sticren y Harvey in h. l. El texto griego, apud Völker, *Quellen* 139, 12 ss.

> Die Salbung (χρῖσμα) ist der Taufe (βάπτισμα) überlegen. Denn auf Grund der Salbung (χρῖσμα) wurden wir « Christen » genannt, nicht wegen der Taufe (βάπτισμα). Auch Christus ist wegen der Salbung (χρῖσμα) (so) genannt worden. Denn der Vater salbte den Sohn. Der Sohn aber salbte die Apostel (ἀπόστολος). Die Apostel (ἀπόστολος) aber salbten uns. Wer gesalbt ist, besitzt das All; er besitzt die Auferstehung (ἀνάστασις). das Licht, das Kreuz (σταυρός) und den Heiligen Geist. Der Vater gab ihm dies in dem Brautgemach (νυμφών), und er empfing (es) [6].

Prescindamos del contexto sacramental, demasiado sensible en estas líneas. Se nos legitima el nombre de Cristo invocando su unción por el Padre. Más exacto, la unción del Hijo por el Padre, y no precisamente en cuanto a la humanidad [7]. Con lo cual *EvPh* torna a la significación clásica del « Cristo » = « Ungido » [8].

Sin embargo, el contexto no impone aquí la « Unción » del Hijo previa al mundo, como le impone el *Apokr. Iohannis*. El cotejo con otro fragmento, no muy anterior, aconseja más bien orientarla hacia el Jordán, y entenderla por tanto según la humanidad de Jesús.

> Jesus offenbarte [sich am Ufer des] Jordan. Die Fülle (πλήρωμα) [des] Himmelreiches ist das, [was] vor dem All [war]. Ferner (πάλιν) wurde er erzeugt. Ferner (πάλιν) wurde er als Fremdling geboren [9]. Ferner (πάλιν) wurde er gesalbt. Ferner (πάλιν) wurde er erlöst. Ferner (πάλιν) erlöste er (selbst) [10].

Mas no conviene llamarse a engaño. El *EvPh*, como florilegio que es, señala puntos de vista complementarios. Si sólo tuviéramos delante los anteriores fragmentos, difícilmente cabría justificar la « Unción » anterior al mundo. Pero no son los únicos. Ellos apuntan la relación íntima que media entre la Unción y la Salvación. Jesús mismo primero es ungido (en el Jordán) y

---

[6] Labib 122, 13 ss.; Schenke § 95.

[7] Con razón Schenke remite en nota al *Apokr. Iohannis* BG 30, 14-31, 1 donde es ungido el Unigénito, como tal.

[8] El ἠλειμμένος de Aquila. Cf. Origen., *in Ioh.* XIII 26. Véase Hanson, *Allegory* 156; y sobre todo Schürer, *Gesch. jüd. Volkes* II. 613.

[9] Alusión muy probable a la voz celeste: « Tu es Filius meus, ego hodie genui te».

[10] Labib 118, 34 ss.; Schenke § 81.

luego salvado. La Unción salva[11]. Porque el Amor del Padre, ungüento y óleo de Dios, cubre todos los desórdenes y heridas.

EvPh mira hacia la Economía terrena y escatológica ; y deja pasar la Economía del Pleroma en su acto inicial. Concibe el reino futuro como el Paraíso, en medio del cual está el árbol de la vida. Y con éste, diez mil olivos, de los que ha nacido el Crisma en orden a la resurrección[12]. El anónimo evoca una idea del tardo judaísmo[13], que identifica el Ungüento con la Luz

---

[11] Según una curiosa exegesis de la parábola del Samaritano, « el amor del Padre ... es vino y aceite ... El Samaritano no dió otra cosa al herido, que vino y óleo. No otra cosa sino el ungüento. Y curó las heridas. Pues el amor (1 *Pet.* 4, 8 : cf. *Logion* 28 apud Resch, *Agrapha* 310 ss.) cubre una multitud de pecados». Labib 125, 35 ss. ; Schenke § 111. — Cf. Allberry, *A Manichaean Ps. Book*, Part II p. 116, 26 : « Yo soy el amor (ἀγάπη) del Padre, siendo el vestido (στολή) (y) vistiéndote, oh Cristo».

[12] Labib 121, 16 ss.; Schenke § 92. Véase el documento anónimo traducido por Schenke bajo el título de « Vom Ursprung der Welt » [= UW] (Labib 157, 26 ss. : TLZ 84, 1959, 255 lin. 13 ss.) : Nach jenem Eros sprossen zehntausend Weinstöcke aus jenem Blute, das auf die Erde ausgegossen worden war, hervor ... Nach den zehntausend Weinstöcken sprossen zehntausend Feigenbäume und zehntausend Granatäpfelbäume auf der Erde, und die übrigen Bäume nach ihrer Art (κατὰ γένος), die ihren Samen (σπέρμα) in sich tragen. — El Paraíso (primero y escatológico) se caracteriza por la fecundidad, clásica en la tradición judía : cf. si lubet *Hen.* X 17; *Jubil.* XXIII 27. 29 ; ... y sobre todo 2 *Bar.* XXIX 5-8 ; *Sab.* 30 b ; ps. Chrys., *Elogio de Juan Bautista*, citando un *Apocalipsis de Santiago* (apud Budge, *Coptic apocrypha*, London 1913 p. 348).

Cf. J. Bonsirven, *Judaïsme Palest.* I. 432-435 ; et si lubet J. Doresse, *Evangile de Thomas* 149 ss.

[13] Cf. Volz, *Eschatologie* 398 s. : Der in das Jenseits entrückte Visionär wird (seiner irdischen Kleider entkleidet und) mit einer Salbe gesalbt, deren Aussehen mehr denn ein grosses Licht ist und wie glänzende Sonnenstrahlen *sl. Hen.* 22, 8 f. — Véase también Daniélou, *Judéo-christianisme* 175.

UW (Labib 159, 2 ss.) : « Después de esto brotó el Olivo que santificará a los Reyes y Sumos sacerdotes de la justicia (δικαιοσύνη), que aparecerán en los últimos días. El Olivo empero apareció en (virtud de) la luz del Primer Adán, a causa de la unción (χρῖσμα), que ellos reciben» (cf. H. Quecke, en Le Muséon 72, 1959, 352-3). Cf. si lubet H. M. Schenke, en su Nachtrag zum Philippus-Evangelium, apud Leipoldt-Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften* p. 82 ; y más en general, C. Schmidt, TU 8 p. 427 s.

Las *Acta Pilati* dramatizan el sentido trascendental de la unción, mediante el viaje de Seth al paraíso, a raíz de la última enfermedad de Adán, en busca del óleo del árbol de misericordia. Tal óleo se le dará únicamente después de pasados 5.500 años de creado el mundo. Esto es, al tiempo de la venida del Salvador. El *crisma* simboliza, según eso, la Salud del género

divina en que han de ser revestidos y « ungidos » en incorrupción los bienaventurados. Por eso se cree autorizado a identificar en otra parte el Crisma con la luz [14]. Por análoga razón pasa insensiblemente de los dos bautismos en agua y en Espíritu, realizados aquí, a sus equivalentes en agua y en Luz, del estadio escatológico [15].

> « El Bautismo (en agua) es la casa Santa (= el Santo). [La Unción (χρῖσμα)] el Santo del Santo. El Santo de los Santos es el tálamo [16].

Manera plástica de representar la superioridad del tálamo (= el Pleroma) [17], al que se ha de llegar mediante el Bautismo en agua y en el Espíritu Santo (o Unción): siendo purificado de los pecados, y revestido de la Luz divina, en la cual como en Espíritu Virginal se pierde el sexo, y el hombre pasa a ser « como ángel de Dios »; deja el linaje anterior de esclavitud y cautividad para adquirir la libertad absoluta [18]. Hecho luz perfecta [19], ya no deberá llamarse « Cristiano » sino « Cristo » [20].

Dígase « vestición en Luz », « unción », « bautismo en Espíritu », « b. en Luz », y aun « bautismo en fuego » [21] o de otra forma, la realidad no cambia. El Tálamo es el reino del Espíritu Santo cuya unción hace « Cristos ». La proyección escatológica — el hombre no nació « cristo » sino que terminará siéndolo — en un fragmento sensiblemente valentiniano indica el significado último del nombre, en cualquiera de sus aplicaciones. El Hijo de Dios lo fué desde su primer ser en el Padre [22], al recibir sobre su persona el Espíritu o Unción del Padre. Y a su imagen fué hecho nuevamente « Cristo » en el bautismo de Espíritu a orillas del Jordán; igual que lo seremos nosotros en el Bautismo de perfección, ahora con la Gnosis y más tarde al ser « ungidos » y revestidos de la eterna luz del Padre.

---

humano. Cf. *Acta Pilati* XIX (ed. de Santos pp. 472 s.; vers. F. Scheidweiler, apud Hennecke[3] pp. 349 s.): *Recens. latina* XX 2-3 (ed. de Santos pp. 491 s.).

[14] Labib 117, 14; Schenke § 75.

[15] Véase Schenke §§ 73. 74. 75. 76.

[16] Labib 117, 23 ss.; Schenke § 76.

[17] Para esta identidad cf. *ET* 64. 65, 1. 68.

[18] Labib 133, 24 ss.; Schenke § 125 *in fine*. Recuérdese la unción de *Passio Perpetuae* p. 76.

[19] Labib 124, 30 s.; Schenke § 106. Cf. Peterson, *Frühkirche* 164 s.

[20] Labib 115, 25 s.; Schenke § 67.

[21] Labib 115, 5 ss.; Schenke § 66.

[22] Cf. Labib 122, 23 s.; Schenke § 96.

Barbelognosticos

No trato de hacer un estudio sobre la « unción » del Hijo entre los barbelognósticos. En raíz, sentían igual que los valentinianos, aunque desarrollaran sus ideas con un mito algo distinto. Los documentos resultan — al menos externamente — todavía más decisivos y claros que sus paralelos valentinianos. También ellos conocían dos momentos capitales en la prehistoria del Unigénito :

a) el de su origen personal, como Unigénito de Dios, y su aparición ante el Padre ;

b) el de su « unción » en el Espíritu Virginal (παρθενικὸν πνεῦμα) [1].

Tal unción hace al Unigénito « perfecto, sin mácula » (= impecable) [2] y sobre todo le convierte en « Cristo ». Está concebida a manera de un bautismo del Hijo, en los preliminares del Pleroma. También entonces el Padre es « el que unge », el Unigénito « el ungido » y el Espíritu Santo (= E. Virginal) « la unción o el ungüento ». Los textos hablan con sobrada elocuencia :

> Das ist der Eingeborene (μονογενής), der dem Vater erschien [3], der göttliche αὐτογένητος, der erstgeborene Sohn des Alls vom Geiste (πνεῦμα) des reinen (εἰλικρινές) Lichtes. Es jubelte aber (δέ) der unsichtbare Geist (πνεῦμα) über das Licht, das entstanden war, das eben in Erscheinung getreten war durch die erste Kraft, das ist seine πρόνοια, die Barbelo. Und er salbte es mit seiner Güte (= χρηστός), so dass (ὥστε) es vollkommen (τέλειος), makellos (und) Christus (oder : gütig) wurde, denn

[1] Espíritu Virginal, Espíritu Santo, Espíritu del Padre o de Dios ... términos equivalentes en el tecnicismo gnóstico. Cf. Orígenes, *Cont. Cels.* VI, 31 ; s. Hippol., *Ref.* V, 8, 44 s. Véase Baynes, *Treatise* 128 ; C. Schmidt, TU 8/1 p. 375 ; Anrich, *Mysterienwesen* 103 s. ; Liechtenhan, *Offenbarung* 143 ss.

[2] El epíteto « sin mácula » figura como distintivo de los Eones (ya felices) entre los maniqueos : v. gr. en los *Salmos de Tomás* ed. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book* II. 203, 9.23.

[3] Quizá se oculta aquí alguna alusión a *Ioh* 1, 1.

er wurde mit der Güte (— χρηστός) dieses unsichtbaren (ἀόρατον) Geistes (πνεῦμα) gesalbt [4]. Er erschien ihm und empfing die Salbung durch den jung[fräulichen] (παρθενικόν) Geist (πνεῦμα) [5].

El fragmento pertenece al « Apokryphon Iohannis » y podrá ser fácilmente perfilado con la publicación de los escritos homónimos hallados en Khenoboskion [6].

Baynes relaciona la Unción del *Apokr. Iohannis* con un pasaje del Bruciano, que dice, hablando de la coronación del Salvador:

And (He = the Saviour) received the Grace (χάρις) of the Only-begotten (μονογενής) — that is, his Christhood — and he received the Everlasting Crown [7].

---

[1] Como advierte Till h. l. es preferible la lectura de GC I 10, 2 s. *autôhs mmof ntmntkhrêstos*. Además del sentido, lo reclama el paralelo con las líneas siguientes: siempre el Espíritu Invisible (= virginal) actúa como ungüento, o elemento de unción: *afči mptôhs hitm pparthenicon mpna*. A mayor abundamiento, hay un lugar muy parecido entre los Salmos maniqueos del Bema: ed. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book* II. p. 23. 2 s.: « Le ungió en (mediante) su poder. Le perfeccionó mediante el Espíritu de su amor (*aftôhs mmaf hntefcam. afčakf hnppna ntefagape*)». El paralelismo de las dos frases descubre en el Espíritu de amor el ungüento por el cual Dios consumó al Hijo.

[5] *Apokryphon Johannis* 30, 4-31, 1.

[6] Ediciones distintas, lo mismo que el Anónimo resumido por s. Ireneo (*adv. Haer.* I, 29), de un mismo escrito fundamental. Cf. últimamente Doresse, *Gnostiques* 228 ss.

[7] MS. f. 116 r.; Baynes 111. — C. Schmidt (GCS, *Kopt. gnost. Schrift.* 347, 8 s.) traduce: Und er empfing die Gnade des Eingeborenen, d. h. seine *Güte* und er empfing den ewigen Kranz. — El término copto es *mtnkhrs*, que pudiera traducirse a la letra *Christhood*, « Cristidad», como abstracto de *khrs*.

Schmidt, a quien sigue luego Till, le traduce por χρηστότης. El juego de palabras χριστός = χρηστός que veíamos arriba (p. 74 s.) entre los Apologetas, justifica ampliamente esta versión (*mtnkhrs* = *Güte*). Estando sobre todo expresamente atestiguado por Alejandro de Licópolis como maniqueo (*Contra Manichaeos* c. 24 ed. A. Brinkmann 34, 18 ss.; el pasaje en PG 18, 444 BC resulta ininteligible); y confirmado por la lectura correlativa χρηστιανός que figura entre las Homilias editadas por Polotsky (*Manich. Homilien* 72, 9).

En absoluto *mntkhrs* admite la versión de *Bondad* y de « Cristidad», como quiere Baynes.

Orígenes hace alguna vez sinónimos la χρηστότης y la ἀγαθότης [*Com-*

El pasaje tiene particular valor, porque denuncia la identidad entre la « gracia » específica del Unigénito, y la razón física de su « Cristidad ». El Hijo fué « cristificado » (= hecho Cristo) mediante la efusión del Espíritu paterno, que cristaliza la benignidad de Dios [8]. La Unción del Unigénito pasó luego al Salvador: y es la idea que destaca el anónimo Bruciano, delatando — a lo que parece — en la unción del Salvador (participada de la del Unigénito) la base de su Realeza [9].

* * *

Tornemos al *Apokryphon Iohannis*. El anónimo silencia el intento de Dios al ungir al Hijo con el Espíritu Virginal. Dando quizá por sabida la eficacia y causalidad connatural al Espíritu, por analogía con otras unciones similares. S. Ireneo que conoció una recensión del mismo *Apokryphon*, muy cercana a la del Pap. Berolinense 8502, apunta dicha finalidad:

---

mentaire d'Origène sur l'Epître aux Romains, tome V (Roma. 3, 9-18) ed. Scherer p. 140, 15 ss.], fundado en la variante χρηστός/ἀγαθός de Ps. 135, 3. Cf. *Hexapla* ed. Field t. II p. 289. Véase la nota de Scherer h. l. Cf. J. Ziegler, *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, Münster 1937; L. R. Stachowiak, *Chrestotes* 3 ss. — Yo creo que Orígenes supo distinguir entre la benignidad (χρηστότης) y la bondad (ἀγαθότης), siguiendo a los Estoicos. Se deduce de s. Jerónimo (*Comm. ad Galat.* lib. III c. 5, 22) en un comento doctrinal de evidente filiación origeniana: « Benignitas etiam sive suavitas, quia apud Graecos χρηστότης utrumque sonat, virtus est lenis, blanda, tranquilla, et omnium bonorum apta consortio, invitans ad familiaritatem sui, dulcis alloquio, moribus temperata. Denique et hanc Stoici ita definiunt: Benignitas est virtus sponte ad bene faciendum exposita. Non multum bonitas a benignitate diversa est: quia et ipsa ad benefaciendum videtur exposita. Sed in eo differt, quia potest bonitas esse tristior, et fronte severis moribus irrugata, bene quidem facere et praestare quod poscitur: non tamen suavis esse consortio, et sua cunctos invitare dulcedine. Hanc quoque sectatores Zenonis ita definiunt: Bonitas est virtus quae prodest: sive virtus ex qua oritur utilitas: aut virtus propter semetipsam: aut affectus qui fons sit utilitatum».

[8] Peterson (*Christianus* 84 n. 61) llama la atención sobre el *Apokr. Ioh.*, en nuestro mismo pasaje, relacionándole con el pasaje citado de Alejandro de Licópolis (*Contra Manich.* c. 24, ed. Brinkmann 34, 18 ss.). « Die Güte ist — apunta Peterson — wie die Liebe (ἀγάπη) eine Eigenschaft Gottes (siehe Die Sophia Jesu Christi), ein Prinzip für die Emanationen (Till ... S. 217)».

[9] And he received the Everlasting Crown.

> Et videntem Patrem lumen hoc (= Unigenitum), unxisse illud (dicunt) sua benignitate, *ut perfectum fieret*. Nunc autem (= Unigenitum a Patre unctum) dicunt esse Christum [10].

Habiendo según eso el Padre engendrado al Hijo, le ungió con su benignidad para hacerle perfecto, convirtiéndole en « Cristo ». La benignidad (χρηστότης) del Padre, cayendo sobre el Hijo, hace de éste el Cristo (Ejemplar) [11]. La « perfección » (τελείωσις) del Hijo está — arguyendo por analogía con los valentinianos [12] — en la Gnosis paterna o Visión divina, consiguiente a la « espiritualización » (= infusión del Espíritu Virginal) en el Intelecto (Νοῦς) personal. En la hipótesis de que el Hijo sólo tuviera el νοῦς engendrado por el Padre, no *vería* (= no conocería intuitivamente) la esencia del Padre. Tal visión está vinculada a su Unción en el Espíritu.

A partir de la « Unción », el Unigénito no requiere *para sí* los dones del Espíritu, a título personal. Podrá en cambio requerirlos aún, en cuanto Salvador de los hombres, en la naturaleza humana asumida para salvarlos.

La « Unción » descrita por el *Apokryphon* se dejará sentir en la Iluminación de los Magnos Luminares: expresión mítica de los atributos y virtualidades naturales del Unigénito. El Espíritu Virginal del Hijo « consumará » en efecto tales potencias connaturales al Intelecto, elevándolas al plano estrictamente paternal, mediante la comunidad de vida con El [13]. Sea cual fuere

---

[10] Iren I, 29, 1: cf. C. Schmidt, TU 8/1 p. 650 s.

[11] En el Himno de la Perla (*Acta Thomae* c. 108) hay una expresión que recuerda análogas especulaciones (verso 25 syr.): « Un joven hermoso y valiente, *hijo de las unciones* ». Wright traduce « hijo de los mercaderes de aceite »; Lipsius « hijo de la unción ». El sirio lee en plural « hijo de las unciones ». A. Adam (*Die Psalmen des Thomas* ... 50. 65) traduce *ad sensum* « wohlgesalbt », mientras Preuschen (*Zwei gnost. Hymnen* 20) « Sohn Gesalbter ». El Hijo de las Unciones resulta más evocador que el υἱὸν μεγιστάνων del texto griego, y orienta hacia el verdadero sentido del Hijo Cristo.

[12] Cf. Iren I, 2, 5-6.

[13] Cf. Iren, *adv. haer.*, I, 29, 3: « Confirmatis igitur sic omnibus (= Aeonibus) super haec emittit Autogenes hominem perfectum et verum, quem et Adamantem vocant, quoniam neque ipse domatus est, neque ii ex quibus erat, qui et remotus est cum Primo Lumine ab Harmoge. Emissam autem cum Homine ab Autogene agnitionem perfectam et coniunctam ei; — unde et hunc agnovisse eum, qui est super omnia — virtutem quoque ei invictam datam a Virginali Spiritu; et refrigerant in hoc omnia hym-

el elemento (Eones, hombres ...) « ungido », el efecto será siempre fundamentalmente el mismo: su habilitación para la Vida del Padre. Esto que se comprende con facilidad en la humana naturaleza, se cumple también en la naturaleza racional (= en cuanto Verbo) del Hijo. Su perfección última no está en subsistir como Pensamiento (ἔννοια ∼ νοῦς) personal, sino en « entender espiritualmente » al Padre, estableciendo mediante ese hecho un contacto directo e inmediato con El.

Las etapas son:

a) el Hijo nace como *Nous* o Intelecto personal del Padre;

b) es ungido en el Espíritu Virginal del Padre;

c) contempla al Padre, a consecuencia de la unción;

d) se deifica con la Vida del Padre, a raíz de la Intuición paterna.

* * *

Las dos orquestaciones, valentiniana y barbelognóstica, de la Unción del Hijo de Dios, situadas en una fase muy anterior a la creación del mundo, confirman con suficiencia — desde el campo heterodoxo — la doctrina de s. Justino, relativa a la Unción del Hijo en cuanto Dios. También la Gnosis heterodoxa conoce una Unción que hace del Hijo verdadero Cristo, mucho antes de la Encarnación y aun del mundo. Encaminada primero a la perfección personal del Verbo, le habilita para la vista del Padre y comunidad de Vida con El. El mito de la Unción de los Eones para la Gnosis, expresa eso mismo, poniendo de relieve que las virtualidades físicas del Verbo mental subsistente no son en sí del orden divino; pues la Vida e Incorrupción privativas del Padre, las comunica Este gratuitamente al Hijo.

Tocamos el fondo último de la exegesis de *Ioh.* 1, 3c-4a. La Unción del Hijo tuvo lugar, en definitiva, supuesta la distinción personal[14], entre Dios y su Verbo, « cuando fué hecha la Vida en éste » — Vida se traduce por Espíritu Virginal, E. Santo, Incorrupción, Inmortalidad ... — para ser Luz de los Hombres[15].

S. Justino enseña « mutatis mutandis » las mismas dos etapas: generación y unción del Hijo. Apuntando con esta última,

---

nizare magnum Aeona». — Cf. Iren I, 2, 6. Véase sobre todo el lugar paralelo del *Apokryphon Johann.* 34, 16-35, 12.

[14] Con arreglo a *Ioh.* 1, 1-2.

[15] No solo de los hombres de este mundo, sino de los Hombres (= racionales) en general; y de todo aquello cuya perfección vaya vinculada a la actividad soteriológica del Verbo.

la actividad de κόσμησις sobre el Universo, llevada a cabo por infusión del Espíritu Santo. Actividad en sí genérica, en cuanto comunica a otros algo de su personal Unción, orientándola más o menos directamente a la Gnosis de Dios. Si en efecto el Universo puede participar — con la jerarquía y capacidad proporcionadas a sus diversas especies — en la Unción Ejemplar y Unica del Hijo, quienes mejor sentirán sus efectos particulares serán no los Reyes, Sacerdotes, Angeles de la Antigua Ley, sino los « cristianos » en cuyo bautismo se derrama de lleno el « óleo de Dios », el mismo Espíritu Santo que se derramó sobre el Hijo en la prehistoria del mundo, como principio ontológico de la τελείωσις o Gnosis perfecta.

Toda esta teología esconden las páginas del Santo, relativas al nombre de « Cristo ». El paralelo con la Gnosis heterodoxa la esclarece desde un punto de vista cronológicamente seguro. Pero todavía queda otro camino para iluminarla: el paralelo con s. Ireneo.

Capitulo Cuarto

CRISTOLOGIA GNOSTICA

PRELIMINARES

El Bautismo de Jesús adquiere singular importancia para definir la actitud de s. Ireneo frente a la cristología heterodoxa [1].

Y los problemas que sugieren algunas de sus páginas — sobre todo en *adv. Haer.* III — revisten un valor excepcional. En estilo simple, que a primera vista apenas declara los textos escriturarios comentados, abre el Santo una perspectiva luminosa, polarizando las corrientes más abigarradas del pensamiento. Véase un espécimen.

> *Adv. haer.* III, 9, 3 : Adhuc ait in baptismate Matthaeus [2] : « Aperti sunt caeli et vidit Spiritum Dei quasi columbam venientem super eum. Et ecce vox de caelo dicens : Hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacui ». Non enim Christus tunc descendit in Iesum ; neque alius quidem Christus, alius vero Iesus. Sed Verbum Dei, qui est Salvator omnium et Dominator caeli et terrae, qui est Iesus — quemadmodum ante ostendimus —, qui et adsumpsit carnem et unctus est a Patre Spiritu, Iesus Christus factus est. Sicut et Esaias ait [3] ; « Exiet virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet ; et requiescet super eum Spiritus Dei : Spiritus sapientiae et intellectus ... Non secundum gloriam iudicabit nec secundum loquelam arguet, sed iudicabit humili iudicium et arguet gloriosos terrae ». Et iterum ipse Esaias unctionem eius et propter quid unctus est praesignificans ait [4] : « Spiritus Dei super me, quapropter unxit me, evangelizare humilibus misit me, curare con-

---

[1] Sobre la teología del Bautismo de Jesús, entre los heterodoxos cf. Bousset, *Kyrios Christos* 210 ss. ; Usener, *Weihnachtsfest* 18 ss.

[2] *Mt.* 3, 16 s.

[3] *Is.* 11, 1-4.

[4] *Is.* 61, 1 s. cf. *Lc.* 4, 18 ; Just., *Dial.* 87 : Feder o. c. 161.

minutos corde, praeconare captivis remissionem et caecis visionem, vocare annum Domini acceptabilem et diem retributionis, consolari omnes plangentes ». Nam secundum id quod Verbum Dei homo erat ex radice Iesse et filius Abrahae, secundum hoc requiescebat Spiritus Dei super eum et unguebatur ad evangelizandum humilibus ; secundum autem quod Deus erat, non secundum gloriam iudicabat neque secundum loquelam arguebat : « non enim opus erat illi ut quis ei testimonium diceret de homine, cum ipse sciret quid esset in homine » [5]. Advocabat autem omnes homines plangentes, et remissionem his qui a peccatis in captivitatem deducti erant donans, solvebat eos a vinculis de quibus ait Salomon [6] : « Restibus autem peccatorum suorum unusquisque constringitur ». Spiritus ergo Dei descendit in eum, eius qui [eum] per prophetas promiserat uncturum se eum, ut de abundantia unctionis eius nos percipientes salvaremur. Et sic quidem Matthaeus.

Entre los temas aquí planteados, a s. Ireneo le interesa uno muy concreto [7] : la distinción entre el Espíritu que desciende sobre Jesús, y la persona sobre que desciende. Las soluciones eran varias, según la actitud adoptada para identificar al Espíritu (= el Cristo o Salvador Superior, el Espíritu Santo ...) o a Jesús (= hijo de María virgen, hijo de José y María, Verbo encarnado ...). El Santo recoge dos fundamentales, contrarias :

a) el Espíritu era el Cristo : al descender sobre Jesús, tuvo lugar la unión circunstancial de Cristo con Jesús, en la persona de Jesu-Cristo (simple ? doble ?) ;

b) el Espíritu no era el Cristo : al bajar sobre Jesús, Verbo de Dios desde su nacimiento virginal, ungióle en su humanidad para que salvara por su medio a los hombres. Jesús, hasta entonces Verbo humanado, fué ungido en cuanto hombre y pasó a ser Jesu-Cristo, de manera definitiva.

Esquemáticamente presentadas, las soluciones parecen diferir solo en que *a*) supone la distinción personal entre Cristo — un elemento superior preexistente — y Jesús [8] ; Cristo bajaría por

---

[5] *Ioh.* 2, 25.

[6] *Prov.* 5, 22.

[7] Cf. si lubet K. Schlütz, *Isaias* p. 47 ss.

[8] Neque alius quidem Christus, alius vero Iesus.

vez primera en el Bautismo sobre Jesús [9]. Y *b*) negaría ambos elementos.

Tratándose de una página de fuerte sabor positivo, pero concebida en lucha con la Gnosis, cabe la posibilidad de un planteamiento inexacto, o al menos genérico, que elimine en fuerza de la síntesis infinitos matices indispensables para situar la cuestión. Ninguno parece haber esclarecido las líneas del Santo, frente a la perspectiva amplia donde se mueve la cristología de su tiempo [10]. La dificultad no está en la doctrina del Santo, ni siquiera en la idea que personalmente se formaba de la ideología adversaria, sino en contrastarla con la verdadera mentalidad gnóstica. Y para ello, en eliminar muchos equívocos, en que incurren la mayoría de los críticos fiados incautamente en el testimonio de s. Ireneo.

« Uno de los capítulos más interesantes dentro de las doctrinas gnósticas es sin duda su consideración de la persona de Cristo. En este campo el Gnosticismo ha demostrado toda su fuerza creadora, y no se puede negar que ha evocado por vez primera y tratado dogmáticamente las cuestiones que en los siglos posteriores habían de conducir a las controversias y escisiones más vivas ». Así se expresaba hace ya bastantes años un gran especialista de la Gnosis y buen conocedor de la primera teología [11]. Y agregaba una línea, que todavía sigue siendo demasiado verdadera : « Sería éste muy bien un capítulo digno de una especial monografía ».

No pretendo dar aquí un estudio monográfico sobre la soteriología gnóstica. Baste indicar la solución a los problemas de mayor interés en ella. Por lo menos sus relaciones con la soteriología ortodoxa de s. Ireneo. Tratando de salvar un escollo donde fácilmente tropiezan quienes se aventuran a reconstruir la doctrina gnóstica (valentiniana) a la luz del propio s. Ireneo.

* * *

Antes de relacionar (mediante distinción o identidad) el Espíritu Santo con Jesús, despejemos las incógnitas planteadas por el Espíritu, que desciende sobre Jesús. ¿ De qué Espíritu se trata ?

---

[9] Non enim Christus *tunc descendit in Iesum*.

[10] Houssiau (*Christologie* 174) da breves elementos. Lo mismo Schlütz, o. c. 46 ss. y Bauer, *Leben Jesu* 132 (este último, muy sugestivo).

[11] C. Schmidt, *Gnostische Schriften* ... TU 8,1 (1892) p. 425 ; si lubet Harnack *DG*[4] I, p. 285 ss.

A juzgar por la noticia escueta de Clemente Alejandrino en sus *Excerpta ex Theodoto* la identificación del que apareció en forma de paloma discriminaba a las escuelas (cristológicas) de su tiempo, ortodoxas y heterodoxas:

> La paloma se dejó ver (como) cuerpo. Los unos (= eclesiásticos ?) la dicen el Espíritu Santo (τὸ ἅγιον πνεῦμα); los basilidianos el Diácono (τὸν διάκονον); los valentinianos el Espíritu de la Reflexión del Padre (τὸ πνεῦμα τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ πατρός) que hizo su descenso a la carne (= humanidad del Verbo)[12].

El nombre importa poco. Es clásica la ambigüedad del término[13]. Para todos, sin distinción confesional, la paloma representaba el Espíritu Santo o E. de Dios. La multitud de Eones y sus interferencias de nombre (propio, patronímico, translaticio ...) no solicitaba demasiado el interés de s. Ireneo para identificarlo. El problema previo está ahí. Entre los innumerables Eones o virtualidades divinas del Unigénito, previas a la creación sensible ¿ hay uno concreto a quien se aplique el papel del Espíritu Santo en el Bautismo de Jesús ?

S. Ireneo, no obstante dirigirse en manera particular contra los valentinianos, ha silenciado la identidad (E. Santo = E. de la Reflexión del Padre) que les atribuye Clemente. Y en su lugar sugiere otra, también valentiniana: *Espíritu = Cristo*. Semejante identidad, bajo la forma de syzygía o matrimonio pleromático, se reconoce entre los dos magnos Eones (Cristo/Espíritu Santo) emitidos por el Unigénito para santificar el Pleroma, comunicándoles a sus habitantes la τελείωσις[14].

En la línea de Ireneo, el Espíritu que bajó sobre el Señor sería el mismo emitido por el Unigénito para salud de los Eones. Con la diferencia de que en su primera emisión, el Cristo (= Espíritu) actuó como Salvador del Pleroma, y al descender (en una segunda emisión) sobre Jesús, actuaría como Salvador del mundo.

¿ Hay contradicción entre los datos de Clemente (Espíritu = E. del Pensamiento del Padre) y de Ireneo (Espíritu = Cristo) ? Los valentinianos, y en general los gnósticos, conocen mul-

---

[12] *ET* 16 Cf. Usener, *Weihnachtsfest* 57; C. Schmidt TU 43/1 p. 289; Baynes, *Treatise* 59; Sühling, *Taube* 3 y 74.

[13] Cf. si lubet Dom Coustant, *Praef. Generalis* (in s. Hilarium) c. II §§ 57-68: PL 9, 35 C ss.

[14] O la «formación de Gnosis» (μόρφωσις κατὰ γνῶσιν): cf. Iren I, 2, 5-6.

titud de términos polivalentes. La distinción de elementos basada en la « probole », facilita el equívoco, pues las denominaciones pasan de emitentes a emitidos. Todos aquellos que posean virtualidades comunes, tendrán de común las apelaciones a ellas vinculadas. Pues bien, apenas conoce la Gnosis término más ambiguo que el de « Cristo ». Sólo se le puede comparar el correlativo de « Salvador ». El empleo de ambos en el Bautismo del Jordán se presta a confusiones en torno a un punto cristológicamente decisivo. Hay que prevenirlas mediante el estudio de pormenor. Comencemos por situar al « Cristo » en la terminología bautismal valentiniana.

EL CRISTO SUPERIOR

En otra parte [1] apuntamos algo sobre la pluralidad de Logos y de Cristos. Hay una primera dualidad genérica, testimoniada por los más variados documentos, entre el Cristo Impasible y el Cristo (o Jesús) pasible [2]. S. Agustín la encontró entre los maniqueos, sin acertar siempre a definirla [3]. Algunos documentos suponen tres y aun más Cristos. No hablamos aquí de la categoría de los « Cristos », que tiene una significación derivada de algún « Cristo » cabeza de serie [4].

Sea cual fuere el número de los « Cristos » cualificados, tres singularmente destacan en la teología valentiniana. Su expresión quizá más aguda se halla en s. Hipólito. Escribe así el Santo, dejando hablar a los valentinianos :

> Convenía pues que una vez enderezados los de arriba (= los Eones), obtuvieran también consecuentemente los de acá la rectitud (διορθώσεως) [5]. A este fin nació mediante (la Virgen) María el Salvador Jesús, a fin de enderezar las cosas de acá : al modo como el Cristo sobreemitido (ἐπιπροβληθείς) de arriba por el Nous y la Aletheia enderezó las pasiones de la Sophia externa, esto es, del Aborto. Además, el Salvador nacido mediante (la Virgen) María vino a enderezar las pasiones del alma. Hay pues según ellos tres Cristos (εἰσὶν οὖν κατ' αὐτοὺς τρεῖς Χριστοί) : el sobreemitido por Nous y Aletheia junto con el Espíritu Santo ; y el Fruto común del Pleroma (unido, o destinado a vivir) en matrimonio con Sophia externa, la cual se llama también Espíritu Santo (aunque) con subordinación al Primero [6] ; y tercero, el na-

[1] Cf. *Est. Valent.* II. 152 ss.

[2] Cf. para *Acta Iohannis* Bauer, *Leben Jesu* 239 ; si lubet Daniélou, *Judéo-christianisme* (a propósito de *Acta Iohan.* 98 s.).

[3] Cf. de Beausobre, *Manichée* II. 552 ss.

[4] Cf. *Sophia JCti* ed. Till 112, 15 ss.

[5] διόρθωσις equivale aquí a σωτηρία o « Salud ». Cf. si lubet Sagnard, *Gnose* 167. 369. 550 ss. ; Salmasius, *Animadv. in Epict.* p. 10 ; Harl, *Origène* 110, 26.

[6] Al Espíritu Santo, cónyuge del Cristo Superior.

cido mediante (la Virgen) María para enderezar (= salvar) la creación nuestra (τῆς κτίσεως τῆς καθ' ἡμᾶς) [7].

Igual que de los tres Cristos valentinianos de s. Hipólito, cabría partir de los dos Cristos clásicos de Marción [8], o del Triple Hombre (= Cristo) de los naasenos [9] y peratas [10].

La cuestión de la dualidad o trinidad de Cristos — luego veremos que ni siquiera los tres Cristos valentinianos de s. Hipólito dan la medida de la equivocidad del término — se hallaba en el ambiente. Y solo hace, por tanto, dificultad en nuestros días, para quien desee estudiar la cristología gnóstica y marcionítica.

Podría también uno sintetizar las innumerables aspectos del Cristo, diseminados a lo largo del Anónimo trat. del *Codex Brucianus* [11]. Yo prefiero por razón de método adentrarme en la cristología valentiniana, mediante el análisis de algunas páginas de s. Ireneo. Restaurando a base de noticias al parecer inconexas y aun contradictorias la doctrina de sus adversarios. Indirectamente trato de iniciar al estudio de las fuentes, a partir de noticias polémicas.

* * *

> Nescit ergo (Paulus) eum qui evolavit Christum a Iesu ; neque eum novit Salvatorem qui susum est, quem inpassibilem dicunt. Si enim alter quidem passus est, alter autem inpassibilis mansit, et alter quidem natus est, alter vero in eum qui natus est descendit et rursus reliquit eum, non unus, sed duo monstrantur [12].

S. Ireneo conoce la doctrina de la Crucifixión cósmica del Verbo, ejemplar de la Cruz visible donde murió Jesús, sin por ello admitir la dualidad de Cristos [13]. Denuncia asimismo entre sus adversarios dos crucifixiones inadmisibles [14]. Ahora delata otra

---

[7] Hippol. *Ref.* VI, 36, 3-4 W 166, 3 ss. : cf. si lubet Sagnard, *Gnose* 188 ; Schenke TLZ 84 (1959) 3.

[8] Cf. Harnack, *Marcion* 283* s.

[9] Apud Hippol. *Ref.* V, 6, 6 ; 8, 1 ss.

[10] Ibid. *Ref.* V, 12, 3 ss. Cf. si lubet Hilgenfeld, *Ketzergeschichte* 255.

[11] Bastaría dar forma a los elementos recogidos en el índice por Baynes, *Treatise* 204.

[12] Iren III, 16, 9 (Sagnard 298, 13 ss.) ; Bousset, *Kyrios Christos* 338.

[13] Cf. lo dicho en *Est. Valent.* vol. V. 213 ss.

[14] Cf. *adv. haer.* IV, 35, 3 ; III, 18, 2. Véase *Est. Valent.* V. 161 ss.

cosa, atento a la soteriología de Jesús en este mundo. Sin recoger expresamente el término « duo Christi » ni su análogo « duo Salvatores » (= duo Iesu), muestra su desconcierto ante la doctrina gnóstica, que distingue entre el « Cristo » o « Salvador », que remontó el vuelo al cielo antes de la Pasión, y el que se quedó a sufrirla.

En sentido idéntico, capítulos más tarde :

> Si quis autem quasi duorum exsistentium iudicium de eis faciat, invenietur multo melior et patientior et vero bonus (Christus ille) qui in vulneribus ipsis et plagis et reliquis quae in eum conmiserunt beneficus est nec memor est in se conmissae malitiae, eo qui avolavit nec ullam iniuriam neque opprobrium passus est [15].

Las características que descubre entre los dos misteriosos elementos, unidos en el Jordán y separados antes de la Pasión, apenas dejan lugar a duda :

1) Jesús, pasible y nacido en este mundo : « alter quidem passus est » ; « alter quidem natus est » ;

2) Cristo, Salvador Superior, impasible, descendió sobre Jesús en el Jordán y le abandonó en la Pasión : « alter autem inpassibilis mansit » ; « alter vero in eum qui natus est descendit et rursus reliquit eum ».

El Santo atestigua lo que dicen los documentos por él leídos. A pesar de insinuar la identidad del Cristo (= qui evolavit a Iesu) con el Salvador venido de arriba (= Salvator qui susum est), y su distinción de Jesús, da la impresión de no haber encontrado entre sus adversarios explícitamente formulada la existencia de dos Cristos — Superior e Inferior — ni de dos Salvadores — Superior e Inferior —. Y sin embargo, tal distinción se daba. El propio Santo la había conocido *casi explícita* en la lectura de Tolomeo.

En el Pleroma descrito por Tolomeo, cuya constitución ha llegado a nosotros merced a s. Ireneo [16] había dos pares de Eones, muy bien definidos, ambos procedentes del Unigénito (= Nous), a saber :

1) *Logos/Zoe*, de donde más o menos derechamente proceden todos los demás Eones del Pleroma, en el orden natural.

2) *Cristo/Espíritu Santo*, del que provino la Iluminación

---

[15] Iren III, 18, 5 (322, 18 ss.).

[16] Iren. I, 1, 1-8, 6 : cf. Neander, *Gnost. Syst.* 99 ss.

de los Eones todos del Pleroma, o su » perfección » en el orden divino.

Los dos pares representan virtualidades muy definidas del Unigénito de Dios : *Logos/Zoe* hacen del Unigénito principio substancial de los seres racionales, destinados a la Gnosis ; *Cristo/Espíritu Santo*, como instrumento del propio Unigénito, configuran « gnósticamente » a los racionales, comunicándoles la « perfección » divina (= la Gnosis o Visión de Dios)[17]. Entre las dos virtualidades — *Logos* y *Cristo* — hay la diferencia que entre el Hijo creador y el Hijo salvador o Iluminador.

Como ambas funciones las lleva a cabo « míticamente » el Unigénito entre los Eones, diríase — con arreglo a la ideología valentiniana de Tolomeo — que el Cristo representa al Salvador del Pleroma. Y para evitar equívocos : que el Cristo Eón, en matrimonio con Espíritu Santo Eón, es el Salvador del mundo Superior : o simplemente el Salvador Superior.

Lo que Jesús había de realizar en el mundo sensible entre los hombres (espirituales) del Kosmos, lo hizo ya mucho antes el Cristo Eón entre los habitantes del Pleroma. Empalmamos así con los valentinianos de s. Hipólito[18].

Sobre la actividad, míticamente expuesta, del Cristo entre los Eones, s. Ireneo conocía lo bastante para descubrir su íntimo significado. Pero la densidad del documento recogido por él[19] no le ha merecido estudio particular. Y se detiene a ridiculizar el mito dejando pasar su teología[20].

El contraste (ridículo) que pretendía el Santo descubrir entre la Economía del Cristo Superior respecto a los Eones, y la del Salvador respecto a los gnósticos (= espirituales de este mundo), se fundaba en la exegesis demasiado literal de una cláusula de Tolomeo[21].

---

[17] En otros términos : el Unigénito, *en cuanto Logos*, crea a los racionales destinados a la Visión de Dios ; *en cuanto Cristo*, salva a los racionales mediante la Visión del Padre, que personalmente les comunica.

[18] Cf. supra.

[19] Cf. Iren 1, 2, 5-6.

[20] Así v. gr. en *adv. Haer.* II, 18, 3 : Dominus enim quaerendo et inveniendo Patrem, perfectos consummat discipulos ; is autem *qui sursum est Christus ipsorum*, per id quod praecepit Aeonibus non quaerere Patrem, suadens quoniam etsi multum laboraverint, non eum invenient ; perfectos eos consummavit. Et siquidem perfectos aiunt in eo quod dicant invenisse Bythum ipsorum ; Aeonas autem, in eo quod suasi sint quoniam investigabilis est, qui ab eis inquirebatur.

[21] Cf. Iren I, 2, 5. Puede verse Sagnard, *Gnose* 155, 313.

La cláusula compendia la función soteriológica del Cristo Superior (= Cristo/Espíritu Santo), como Iluminador (= Salvador) del Pleroma; y dice así:

> El Cristo (Eón) les enseñó (a los Eones) que eran aptos (ἱκανοὺς εἶναι)[22] para entender la naturaleza del Matrimonio (divino, entre Bythos y Ennoia), cuando

---

[22] Esto es, que tenían capacidad o potencia física, en su mente (νοῦς). El término ἱκανός equivale al de δυνατός: así aparece entre los maniqueos (cf. A Manichaean Psalm-Book ed. Allberry p. 188, 13 ἱκανός y 19 δυνατός). Con el mismo fundamental tecnicismo, esta vez contrastando con ἄξιος en Orígenes, *in Ioh.* VI, 39 (23) Pr. 148, 9 s. (Heracleón). Entre los valentinianos ἄξιος parece indicar mérito, además de simple física capacidad. En S. Justino prob. no hubo diferencia alguna entre ἱκανός y ἄξιος pues en *Dial* 49, 5 y 88, 7 traduce por ἱκανός el ἄξιος de *Ioh.* 1, 27: cf. Resch, *Aussercanonische* (TU X/2) p. 13 s.

Cf. si lubet *Evang. sec. Philippum* (ed. Labib 125, 29 ss.; Schenke § 110): « Die Erkenntnis (γνῶσις) [aber] macht sie (= die Knecht aus der Liebe) tauglich (ἱκανός), dadurch sie [sie] frei-werden (ἐλεύθερος) lässt». — Quiere decir: los espirituales, iluminados ya, tienen aptitud para liberar a los aún cautivos. La aptitud sigue aquí a la *dignatio*, implícita en la Gnosis.

Los misterios de la Gnosis han de comunicarse únicamente a los dignos (cf. 2. *libro de Jeû* c. 2: Schmidt GCS 304, 8); y se les deben comunicar a fin que se salve el género humano (cf. *CH* I. 26 Nock-Fest. vol. I. 16, 14). En el *Kerygma Petri*, Apokr. I² (*Klein. Texte* 3 p. 15: fragm. 3) se lee: ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ. Tolomeo (val.) se consideraba ἀξιωθείς, y por eso conocía la tradición secreta de los Apóstoles que auguraba para Flora (ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως): apud Epiph., *haer* 33, 7, 9: cf. ibid. 33, 3, 8. No lo era por simple naturaleza; había sido *hecho digno* (ἡμῖν ἀξιωθεῖσί γε τῆς ἀμφοτέρων τούτων γνώσεως). Cf. si lubet Iren II, 30, 8 fere initio. Puede verse Zahn, *GK* I. 719. — Para la *dignatio* cf. omnino Waszink, *Tert. de anima* 47, 2 p. 504; Wetter, *Charis* 15 ss. max. 28; Festugière, *Idéal* 305, 6; RHT I. 309 ss. max. 345, 6 y 352; un caso particular entre los gnósticos, en H. Ch. Puech (apud Hennecke 3. ed.) 186. Agregar otro del *Evang. sec. Mariam* ed. Till 18, 11 [= fragm. P. Ryl. III 463 lin. 22: apud Santos, *Evang. Apócrifos* 107 s.]. S. Ignacio Ant. emplea con mucha frecuencia el ἄξιος y ninguna vez el ἱκανός. Cf. si lubet Bauer, *Worterbuch ad voc.*; y G. Bertrand, Ἱκανός *in den griechischen Uebersetzungen des ATs als Wiedergabe von schaddaj*, Zeitschr. für die alttestam. Wissenschaft 70 (1958) 20 ss.

Para la distinción origeniana ἱκανός/ἄξιος véase W. Völker, *Vollkommenheitsideal* 40. En general, para la ἱκανότης en s. Pablo será útil estudiar 2 *Cor.* 3, 6 con sus comentaristas: cf. si lubet L. Cerfaux, *Mélanges Lebreton* I. 224 s. nn. 13 s.

conocieran la « comprensión del Ingénito »[23], y les anunció la *Epignosis* del Padre[24]: (a saber, que el Padre) es impenetrable e incomprensible y no hay modo de verle ni de oírle (directa e inmediatamente), sino que tan sólo mediante el Hijo se da a conocer[25].

El texto no se halla tan corrompido como imaginan de ordinario los editores. Si bien la versión latina y las demás que suelen darse de él denuncian a las claras no haber comprendido su significado. Tampoco parece haberlo visto s. Ireneo[26] cuando

---

[23] Esto es, cuando entendieran al Unigénito, en cuanto es « comprensión del Ingénito». Enseguida volverá sobre esta igualdad (Hijo = Lo Comprensible del Padre). Cf. *ET* 7, 1 γνῶσις τοῦ Πατρός = ὁ Υἱός.

[24] Les declaró la manera de conocer al Padre Ingénito. — Cf. *Tract. prisc. de Trin.* ed. Morin, *Études* 196, 1 ss. : « Imago atque agnitio patris est filius ... ille nos ad agnitionem sui, quod est filius, stabilitam (trahere) fundatamque creditur ...». Habría que trascribir enteras páginas del tratado (en especial pp. 196-98) para legitimar, por paralelismo, las especulaciones valentinianas. El anónimo delata una mentalidad muy gnóstica (maniquea). Cf. si lubet Morin, *Études* 169 s.

[25] Iren I, 2, 5. Y continúa a renglón seguido : « La causa de la duración eterna para los demás (Eones) es lo Incomprensible del Padre ; mientras la de la génesis (= formación substancial) y formación (gnóstica) de los mismos es lo Comprensible de El (= del Padre) que es el Hijo. Esto es lo que operó entre ellos (= entre los Eones) el recién emitido Cristo». Véase *Est. Valent.* I. 683, 20. Merece citarse el lugar paralelo de Tertuliano, inspirado en s. Ireneo, aunque no da muestras de haber vislumbrado siquiera la doctrina valentiniana : *adv. valent.* c. 11, 2 CCL 762, 2 ss. : » Christi erat inducere Aeonas naturam coniugiorum ... et Innati coniectationem, et idoneos efficere generandi in se Agnitionem Patris, quod capere eum non sit neque comprehendere, non visu denique, non auditu compotiri eius, nisi per Monogenen. Et tamen tolerabo, quod ita discunt Patrem nosse, ne nos et illud. Magis doctrinae denotabo perversitatem, quod docebantur. incomprehensibile quidem Patris caussam esse perpetuitatis ipsorum, comprehensibile vero eius generationis illorum et formationis esse rationem. Hac enim dispositione illud opinor insinuatur, experiri deum, non apprehendi, siquidem inapprehensibile eius perpetuitatis est caussa, apprehensibile autem non perpetuitatis, sed nativitatis et formationis, egentium perpetuitatis. Filium autem constituunt apprehensibilem Patris«.

[26] Cf. Iren II, 17, 11 : Si enim (Pater) praesciebat haec sic futura (alude al drama que dió origen a Sophia Achamoth), quare utique priusquam fieret non abscidit ignorantiam ipsorum (= Aeonum), quam postea velut ex poenitentia, curat per emissionem Christi? Quam enim per Christum agnitionem omnibus fecit, multo ante poterat facere per Logon, qui et primogenitus erat Monogenus. Vel si praesciens voluit fieri haec, semper

escribe repetidas veces que la emisión del Cristo (Eón) era perfectamente inútil, pues para enseñar a los Eones que el Padre era impenetrable e incomprensible, y tranquilizarlos por este medio, bastaba y sobraba el Verbo ; ni había por qué haber dado lugar al drama de Sophia, cuando tan fácil era quietar los espíritus, previniendo todo desorden.

El Santo discurre en la creencia de que la misión del Cristo consistía en enseñar la incognoscibilidad e incomprensibilidad del Padre. Lo cual es verdad, pero una parte mínima de la verdad.

Para comprender la misión del Cristo Superior conviene recordar las circunstancias que determinaron su *emisión* por el Unigénito. En particular, el pecado y Pasión del Pleroma. No habría *salvado* al Pleroma, ni siquiera hubiera salido a luz con el Espíritu Santo, si no hubiera mediado el desorden.

---

perseverant ignorantiae opera, et numquam praetereunt ... Quid enim et discentes requieverunt Aeones et perfectam agnitionem perceperunt, quoniam incapabilis est et incomprehensibilis Pater? Hanc autem agnitionem habere potuerunt priusquam in passionibus fierent ; non enim deminorabatur magnitudo Patris ab initio scientibus his, quia incapabilis et incomprehensibilis est Pater. Si enim propter immensam magnitudinem ignorabatur ; et propter immensam dilectionem impassibiles debebat conservare eos qui ex se nati erant, quoniam nihil prohibebat, sed magis utile erat, ab initio cognovisse eos, quoniam incapabilis et incomprehensibilis est Pater.

EL DRAMA DE LOS EONES

La alteza del Pleroma constituído por el Verbo y sensibilizado en los Eones inferiores a El no alcanzaba la sublimidad del Unigénito. *Nemo dat quod non habet* y el Verbo, principio de racionalidad, era incapaz de comunicar a sus hijos lo que personalmente no poseía: la Visión del Dios Supremo. Les había dotado de racionalidad. Su vida, más o menos divina, estaba dominada por el signo de lo discursivo. Ni el Logos ni Eón alguno inferior a El era « intelectual » (νοερός), en sentido pleno. Podía conocer por discurso a Dios, mas no por intuición. Esto quedaba para solo el Unigénito (ὁ Νοῦς), *Mente* dotada del Espíritu del Padre. No está claro que el *Nous* intuya al Padre por un acto estrictamente intelectual. Los valentinianos dan por sabidas sus dos funciones, como puro Intelecto, y como principio u órgano de intuición del Padre; conforme a una distinción muy sensible en la teología del Platonismo Medio [1]. Cuando actúa en plenitud, como Mente divina personal, se supera a sí propio; y se eleva no sólo sobre el ejercicio discursivo, sino aun sobre el acto mismo intelectual puro. Los valentinianos son en esto precursores del ps. Dionisio [1a] y de Gregorio Palamas [2]. Lo mismo el Nous que los Eones iluminados por Cristo, sólo pueden intuir a Dios mediante un nuevo principio de unidad, superior al discurso y aun a la intuición estrictamente mental. De ahí la necesidad del Espíritu Santo, suprarracional y aun supramental en su actividad y efectos.

Los Eones poseían una naturaleza substancialmente perfecta. Mas no gnósticamente. Les faltaba la cualidad (« qualitas spiritus »), que habilita para el acto divino por excelencia, conformando la razón para la vista de Dios. Perfectos en el orden racional, eran ciegos para el divino, y no podían reclamar una cualidad que ni como Verbo, ni como venidos de él les pertenecía [2a].

---

[1] Cf. Festugière, *Dieu Inconnu* 138 s. 243, 2.

[1a] Cf. *de div. Nom.* VII, 1 : PG 3, 865 C.

[2] *Defensa de los santos hesicastas*, tríada II, 3, 48 ed. Meyendorff II. 485, 7 ss.

[2a] Cf. si lubet Iren *adv. haer.* V, 12, 5: «Quemadmodum caeci, quos curavit

La conciencia de sus fronteras naturales en el orden del conocimiento, podría haber determinado entre los Eones una actitud de sumisión absoluta y agradecida a la providencia. Aceptando su índole no-Mental, y la imposibilidad de llegar por sus propias fuerzas al Conocimiento perfecto, connatural a Dios. Mas no fué así. La degeneración paulatina de padres a hijos, entre los Eones inferiores al Unigénito, cristalizó de modo particular en una pasión creciente por contemplar y aprehender a toda costa a Dios. Pasión tanto más arraigada cuanto más distaran los Eones de su fuente primera[3].

Dominus, caecitatem quidem amiserunt, perfectam autem receperunt substantiam oculorum, et iisdem ipsius quibus ante non videbant oculis, recipiebant visionem, caligine a visione tantum exterminata, servata autem substantia oculorum ; ut per quos non viderant oculos, per eos rursus videntes, gratias agerent ei, qui rursus visum eis redintegravit ; et qui aridam curavit manum, et omnes omnino quos curavit, non ea quae ab initio ex utero edita fuerant, membra mutaverunt ; sed eadem ipsa salva recipiebant». — El ciego nato, símbolo para s. Agustín (*in Ioh tract.* 44 c. 1) del género humano nacido en pecado, hubo de serlo entre valentinianos en sentido análogo, a la manera del ciego Saulo (cf. Iren I, 8, 2) : y prob. en dos planos, según la doble salvación (de los Eones y de los hombres).

[3] No hablamos de distancia local ni temporal. Todos los Eones seguían en el interior del Padre, igual que el Unigénito. Mas cognoscitivamente se distanciaban de El, en cuanto virtualidades del Hijo, orientadas a un kosmos futuro y jerarquizadas de más a menos, desde lo más encumbrado hasta lo más allegado a la creación futura. Cf. *Evang. Ver.* 17, 6 ss. : « Und das All war innerhalb des Unfassbaren, Undenkbaren gewesen, dessen, der alles Denken übersteigt» ; ibid. 22, 27 s. : « Es was ein grosses Wunder, dass sie im Vater waren, ohne ihn zu kennen, und sie waren imstande, allein heraus zu kommen, da (ἐπειδή) sie nicht imstande waren, den, in dem sie waren, in sich aufzunehmen und zu erkennen». Damos la versión de W. Till, según ZNW 50, 1959, 169 ss. Véase asimismo H. M. Schenke, *Herkunft* 33 con versión propia, y un título muy exacto « Der Fall der Aonen und die Entstehung der irdischen Welt» (17, 6-18, 11).

Los Eones tratan de ver a su Autor. Pero el Padre, esencialmente incognoscible, se halla por encima de todo pensamiento (*meu nim*). Tal incapacidad de intuir a Dios afecta por igual a todos los Eones (menos al Nous), racionales y discursivos. El deseo insatisfecho provoca en ellos una angustia y temor. Lejos de resignarse a su condición, mantienen su primera insatisfecha actitud, la angustia se consolida, y con ella el error. El pecado afianzado dará lugar a la materia. Su origen, por enfriamiento moral y físico del λογικόν, responde a una idea ambiente. Se aprecia en la teoría origeniana de la katabole. Entre los gnósticos aparece con frecuencia. Ultimamente en la *Hipóstasis de los Arcontes* (Labib 142, 4 ss. :

El desorden trasciende a todas las virtualidades del Hijo, orientadas al mundo futuro. Ninguna de ellas, a excepción del Nous, tiene por objeto directo a Dios. Y es natural requieran el complemento del Unigénito para ser levantadas por El, en cuanto Nous *theôrêticos*, a la intuición del Padre [4]. El desorden sensibilizado en Sophia, afectaba también a los demás Eones, inferiores al Nous [5]. Consistía no simplemente en buscar al Padre, como parece sugerir el relato de Tolomeo, ingenuamente entendido [6], sino en haberse desviado de su inmediata misión. No todas las virtudes dinámicas del Hijo se orientan derechamente hacia Dios. Las más se encaminan hacia el mundo, y sólo indirectamente al Padre. El desorden estuvo en querer superar los designios de Dios, buscando al Padre sin haber cumplido su misión específica, cósmica. Y en este sentido era verdad lo que les imputa s. Ire-

vers de Schenke en TLZ 83, 1958, 667 : cf. ibid. Labib 135 ss. Schenke 664).

[4] Caen por la base las consideraciones fundadas en una versión demasiado ingenua de las syzygías que pueblan el Pleroma. Así v. gr. las que figuran en *adv. haer.* II, 17, 8 : « Non igitur iam Logos quasi tertium ordinem generationis habens ignoravit Patrem, quemadmodum docent hi : hoc enim in hominum quidem generatione fortasse putabitur verisimile esse, eo quod saepe ignorant suos parentes ; in Logo autem Patris omnimodo inpossibile est. Si enim exsistens in Patre cognoscit, hunc in quo est, hoc est semetipsum, non ignorat ; et quae ab hoc sunt emissiones, virtutes eius exsistentes et semper ei adsistentes, non ignorabunt eum, qui se emisit, quemadmodum nec radii solem. Non capit igitur Dei Sophiam, eam quae intra Pleroma est, quum sit a tali emissione, sub passione cecidisse, et talem ignorantiam concepisse». — En rigor, ni el Logos ni Sophia — identificados como estaban personalmente con el Unigénito — ignoraban al Padre. Mas no le conocían, en cuanto Verbo (racional y principio de seres racionales discursivos), ni en cuanto Sabiduría (dispensación divina sobre el mundo, y fuente intencional de sus especies). En el Hijo hay virtualidades y virtualidades. Sólo la de Mente o Intelecto del Padre se orienta hacia el Conocimiento intuitivo de Dios.

[5] No vale por tanto aquel reparo (*adv. haer.* II, 23, 1) : « Ut autem ex superfluo eis et hoc detur, duodecim Aeonibus exsistentibus, undecim quidem impassibiles perseverasse dicuntur, duodecimus autem passus ; mulier autem e contrario duodecimo anno sanata, manifestum est quoniam undecim quidem annis habuit perseverantem passionem duodecimo autem sanata est. Si quidem undecim Aeones in passione insanabili fuisse dicerentur, sanatus autem duodecimus, suasorium erat dicere typum eorum esse mulierem ...».

[6] Cf. *adv. haer.* II, 18, 6.

neo: « inquisitio magnitudinis Patris fiebat passio perditionis » [7]. El mismo aspecto subrayaron los valentinianos, desde un punto de vista gnoseológico.

Primero debieran los Eones haber sido racionales, aguardando el tiempo del aumento, sin culpar a Dios la debilidad (relativa) de su naturaleza. Ignorando a Dios, se ignoraron también a sí propios, insaciables e ingratos, no queriendo ser primero lo que eran por nacimiento, capaces de pasión. Quisieron sobrepasar la ley de la condición racional, y antes de ser racionales desearon asemejarse a Dios — mediante el Conocimiento Suyo intuitivo — tratando de eliminar las fronteras entre Dios y el Pleroma creado, entre el Padre y sus creaturas. Sin necesidad de serpiente que les tentara — su serpiente era el πόθος o ἐπιπόθησις [8] — apetecieron ser como el Unigénito, teniendo para sí la Intuición del Padre, y con ella la comunión de vida con El [9]. « Como un pez que apeteciera pastar en los montes con las ovejas» (καθάπερ ἰχθὺς ἐπιθυμήσας ἐν τοῖς ὄρεσι μετὰ τῶν προβάτων νέμεσθαι), hubiera dicho Basílides [10], no resignándose a vivir donde le toca. « Porque — agrega (Basílides) [11] — son incorruptibles todos (πάντα) [12] los que permanecen en la región (que les corresponde), empero se corrompen siempre que quieren saltar por encima y salirse *de lo natural* (ἐκ τῶν κατὰ φύσιν) » [13].

---

[7] *Adv. haer.* II, 20, 3.

[8] Cf. p. 170.

[9] Fundamentalmente hay en el pecado de los Eones la misma íntima filosofía que en el del hombre. Y se les podría muy bien aplicar lo que s. Ireneo refiere al pecado del hombre. Bastaría leer *Aeones* donde el Santo escribe *homines*. Véase *adv. haer.* IV, 38, 4: « Irrationabiles igitur omni modo, qui non exspectant tempus augmenti, et suae naturae infirmitatem adscribunt Deo. Neque Deum neque semetipsos scientes, insatiabiles et ingrati, nolentes primo esse hoc quod et facti sunt, homines passionum capaces; sed supergredientes legem humani generis, et antequam fiant homines, iam volunt similes esse factori Deo, et nullam esse differentiam infecti Dei, et nunc facti hominis, qui plus irrationales sunt quam muta animalia. Haec enim non imputant Deo, quoniam non homines facit ea; sed unumquodque eo quod factum est, quoniam factum est, gratias agit ...».

[10] Hippol., *Ref.* VII, 27, 2.

[11] En un contexto análogo al valentiniano.

[12] Expresión aplicable a los Eones, y a todos los seres inteligibles, universales. Cf. mis *Est. Valent.* II. 19 ss. Contra la hipótesis que formula Plotino (*Enn.* II, 1, 1, 12 ss.), los gnósticos enseñan la corruptibilidad de los eones. Parte quizá por su índole creada, parte también por su misma racionalidad esencialmente defectible antes de llegar a la visión de Dios.

[13] Hippol., *Ref.* VII, 27, 3. Cf. *Evang. sec. Mariam* ed. Till 8, 1 ss.:

En lugar de someterse a los designios de Dios, comenzaron a turbarse, y esa turbación fué en aumento hasta provocar la tragedia de Sophia, el último y más débil de los Eones: el más alejado de Dios, y el más sensible, por su misma distancia del Unigénito, a la pasión.

Fundamentalmente, el pecado afectaba a todo el Pleroma, pues los Eones inferiores al Unigénito « simpatizaban » con Sophia. « Simpatizar » (συμπαθέω), vale tanto como « acompañar en la pasión »[14]. El mito dramatiza con rasgos extraños el desorden

« [Wer] begreift (νοεῖν), möge begreifen (νοεῖν) [.....] ein Leid (πάθος), das (seines) gleichen nicht hat, das aus Widernatürlichem (παράφυσις) hervorgegangen ist». Véase ibid. 7, 13 ss.

[14] Cf. *ET* 30, 2: ἡ γὰρ συμπάθεια, πάθος τινὸς διὰ πάθος ἑτέρου. Difícilmente puede aceptarse sin más la exegesis de Iren II, 23, 1 : « Ut autem ex superfluo eis et hoc detur, duodecim Aeonibus exsistentibus, undecim quidem impassibiles perseverasse dicuntur, duodecimus autem passus est ; mulier autem e contrario duodecimo anno sanata, manifestum est quoniam undecim quidem annis habuit perseverantem passionem, duodecimo autem sanata est. Si quidem undecim Aeones in passione insanabili fuisse dicerentur, sanatus autem duodecimus, suasorium erat dicere typum eorum esse mulierem. Quia autem haec undecim quidem annis passa est et non est sanata, duodecimo autem anno sanata est ; quomodo potest esse typus duodecimi Aeonis, ex quibus undecim omnino nihil passi sunt, solus autem duodecimus participatus est passionem ?» — Tolomeo daba a entender con claridad que el πάθος de Sophia había comenzado ya entre los Eones que rodeaban a *Nous/Aletheia* (Iren I, 2, 2 ὃ ἐνήρξατο μὲν ἐν τοῖς περὶ τὸν Νοῦν καὶ τὴν ’Αλήθειαν). Afectaba por ende a todo el Pleroma estricto, con su década y dodécada. Bengsch (*Heilsgeschichte* 26) recoge simplemente la actitud de s. Ireneo, sin discutirla.

El anónimo de *ET* 33 identifica la ἐπιπόθησις (33, 3) con la ἐκ πάθους ἐπιθυμία (33, 4), empleando un término correspondiente a la expresión verbal ἐπεπόθουν utilizada por Tolomeo (Iren I, 2, 1) para describir el deseo, inherente a los Eones, de ver al Padre. Por tanto la pasión desordenada era común a todos los Eones inferiores a Nous/Aletheia. Pero ¿por qué Tolomeo recurre al verbo ἐπεπόθουν ? Los valentinianos emplean la terminología estoica, al hablar de las pasiones de Achamoth (Iren I, 4, 1. 2...). Técnicamente ἐπιπόθησις no es un simple *deseo* (ὄρεξις) sino el deseo *libidinoso*. En este sentido la emplea muy bien *ET* 33, 3. En Iren I, 2, 2 difícilmente se podría justificar. con el matiz de *apetencia de algo, un día poseído y ahora ausente*, que en ocasiones tiene. Pero sí dentro de la noción recogida v. gr. por Cicerón (*Disp. Tusc.* IV c. 9, 21 = SVF III 97, 27 s.) : « *Desiderium* (est) libido eius qui nondum adsit videndi». Los Eones tenían en efecto un deseo libidinoso de ver lo que no se hallaba a su alcance.

Cf. si lubet Salmasius, *In Epictetum* 24 s. La definición estoica de πόθος recogida por Estobeo (*Eclog.* ed. Wachsm. II. 91, 16) reza : ἐπιθυμία

de Sophia. El lector ha de corregir lo que pueda haber de exclusivo para Sophia en una fábula que simboliza la *com-pasión*, desorden conjunto de todo el Pleroma[15], a saber, del Anthropos

---

κατ' ἔρωτα ἀπόντος: deseo *amoroso* de (algo) ausente. Las variantes registradas por Wachsmuth no dificultan la lectura. Aplicada a nuestro caso, confirmaría un aspecto implícito en la doctrina gnóstica. Los Eones descarían por amor al Padre contemplarle, mas no podrían alcanzarle por caer fuera de su capacidad. La ausencia de Dios estaría fundada en su esencial trascendencia. La distinción estoica entre ὁρμή (inclinación pacífica) y πάθος (= ὁρμὴ πλεονάζουσα), invocada primero por G. Quispel (*Philo und altchristliche Häresie*, Theol. Zeitschr. 1949, 429-436) y luego por Markus (*Pleroma* 198) resulta demasiado genérica para explicar la pasión característica de los Eones.

Prob. los valentinianos tenían en cuenta 1 *Pet.* 1, 12 : εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακῦψαι. El verbo ἐπιθυμεῖν, de fácil significado peyorativo, refiere a los ángeles la apetencia desordenada (por impropia) de ver a Dios. El texto figura implícito, sin peyoración, en el Anónimo Bruciano (cf. Baynes, *Coptic Treatise* 56. 83. 169 : Schmidt GCS 338, 3 s. 359, 20. 364, 31); con sentido prob. desordenado en *Pistis Sophia* (GCS 26, 32 y 27, 34). Aparte las veces que recurre el substantivo ἐπιθυμία, siempre en mal sentido.

Lo mismo en S(aídico) que en B(ohaírico) el verbo ἐπιθυμεῖν traduce dos pasajes en que figura el griego ἐπιποθεῖν : a saber, *Ps.* 118, 131 ἐπεπόθουν S *aîepithymei*; y *Ps.* 118, 173 ἐπεπόθησα B *aîerepithymîn*: cf. K. Wessely, *Die griechischen Lehnwörter der Sahidischen und Boheirischen Psalmenversion*, Wien 1910 p. 4 b.

Posiblemente los ángeles que según *ET* 86, 3 desean inclinarse hacia los bienes deparados a las vírgenes prudentes, son los ángeles apóstatas a quienes se les cerró la puerta a la Vista de Dios, o simplemente los que como tales no han sido llamados a la Visión, según lo han sido los hombres bautizados en el Espíritu (Virginal) de Dios. Por lo primero estaría la exegesis denunciada en Clemente Al (*in Epl. Petri I. cathol.*, *Hypotyp.* fragm. 24) : « In quem concupiscunt, inquit (1 *Pet.* 1, 12), Angeli prospicere. Non angeli apostatae, sicut plurimi suspicantur, sed quod verum est ac divinum Angeli qui desiderant profectum perfectionis illius indipisci». Cf. Sagnard, *Extraits* 213 n. 1.

El tránsito de los ángeles a los Eones entra muy bien en los métodos valentinianos de exegesis. ¿ Le dieron ? — Sin salir de la 1 *Petri* hallamos una particularidad. Mientras 1 *Pet.* 1, 12 emplea el verbo ἐπιθυμεῖν, 1 *Pet.* 2, 2 recoge el similar ἐπιποθεῖν, utilizado por los gnósticos para el desorden eónico. Cf. si lubet C. Spicq, Ἐπιποθεῖν *désirer ou chérir?*, Rev. Bibl. 64, 1957, 185-95.

[15] En los documentos se advierte una aparente contradicción. De un lado *ET* 30, 2 da a la « simpatía» o com-pasión del Pleroma el sentido obvio. Los Eones se compadecerían de Sophia y de su desorden (πάθος)

Superior, no dotado aún del Espíritu en la medida requerida para la Vista del Padre.

En rigor, el drama del Pleroma no puede significar un estricto desorden. Sería introducirlo en la persona del Hijo. Representa en última instancia la imperfección esencial de todos los elementos estrictamente creaturales, en orden a la visión de Dios. Pero en lugar de situarla en la creatura, el drama la coloca en aquellas virtualidades del Hijo, esencialmente (y unívocamente) relacionadas con lo creado. Los Eones inferiores al Unigénito están concebidos como Ejemplares de la creación, equidistantes de la divinidad estricta y del mundo sensible sobre que han de actuar. Así el Verbo, principio de racionalidad: el Hombre, origen de la especie humana. Merced a la multiplicidad virtual del Hijo, hay posibilidad de jerarquizar sus propiedades, desde la

---

y pedirían a su favor al Padre. El efecto sería la διόρθωσις τοῦ παθόντος: Sophia tornó a ordenarse, eliminando la pasión que dió origen al drama. En este mismo sentido habla el valentiniano extractado por s. Hipólito (*Ref.* VI, 31, 2) cf. Sagnard, *Gnose* 153. 155).

De otro lado Iren I, 2, 1 ss. indica que el desorden o πάθος afectaba a todo el Pleroma. La com-pasión sería comunidad de pecado o desorden.

De ambos temas, el segundo representa una ideología más honda: y a él nos atenemos para la exegesis fundamental. El mito simplifica líneas; y prácticamente hace responsable del pecado a sola Sophia, para orientar mejor por su medio el mecanismo del aborto (ἔκτρωμα) y sus derivaciones cosmogónicas. Simplificado esto, los elementos periféricos del mito vagan libremente. La compasión de los Eones por Sophia delata en un primer momento su comunidad en el pecado, y luego — vistos los efectos — su comunidad en el sentimiento. En el fondo, significa su comunidad de ignorancia, por incapacidad de la razón para intuir a Dios. El mito, como la parábola, tiene su margen de exegesis.

A la « pasión » del Pleroma responde sin duda en el Padre una impasibilidad, que le sitúa sobre toda imperfección o desorden. Mas no excluye un cierto *pathos*, signo de bondad suma.

CH XIV, 9 (Nock-Fest. II. 225. 15): « Porque Dios tiene una sola pasión, el bien ». — Según Clemente Al., Dios por cuanto se compadeció de nosotros (τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθές) hízose madre (*Quis dives salvetur* 37, 2 = cf. Est. Valent. I. 324 ss.). En sentido análogo Orígenes (*Hom. in Ezech.* VI, 6 in fine): « Igitur mores nostros supportat Deus, sicut passiones nostras portat Filius Dei. Ipse Pater non est impassibilis. Si rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid charitatis, et fit in eis in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse, et propter nos humanas sustinet passiones »; cf. *comm. in Roman.* VII, 9 PG 14, 1129 A. Tal pasión o compasión de Dios no menoscaba la inalterabilidad omnímoda de su naturaleza: cf. *Cont. Cels.* IV, 15.

más divina hasta la más humana. No todo en el Hijo tiene estricta relación al Padre. Aunque personalmente vinculado a El y a los hombres destinados a la Salud, no se halla en su integridad v. g. — en cuanto a sus virtualidades creadoras — físicamente equiparado al Padre. La complejidad del Logos, contrasta absolutamente con la simplicidad de Dios. Un día, cuando su ejercicio creador y aun salvador haya desaparecido, la complejidad inherente a su persona habrá perdido su razón de ser; y ya no actuará como Verbo ni como Anthropos ... sino sólo como Unigénito, en unidad perfecta con el Padre. Será el fin de la Economía, los propios predestinados pasarán a la ἑνότης con Dios, y Dios lo será todo en todos.

En un segundo plano, el drama del Pleroma simboliza la imperfección esencial del Hombre, hecho Imagen semejante a Dios, mas no dotado de perfección consumada para intuirle. Aun el Hombre esencial — Ejemplar del hombre — dista de la Unidad con su Autor. En su primer instante se ve falto de aquel grado perfecto de semejanza (la ὁμοιότης aún no llega a la ἑνότης de Espíritu con Dios), que poseerá al fin de la Economía ordenada para El, y para sus dos Iglesias angélica y humana.

* * *

El Unigénito, por su situación de privilegio, queda naturalmente a salvo de todo desorden. Pues como Intelecto (Νοῦς) venido directa y consubstancialmente del Dios Sumo, requiere la Intuición « a natura » y con ella la Incorrupción e Impecabilidad absolutas. Pero trata de eliminar el pecado del Pleroma. Los Eones inferiores son emisiones suyas, y El los dió a luz dentro de la Economía del Padre para llevarlos a su Visión.

El Pleroma se le presenta como un mundo « turbado » y « apasionado », por no someterse a la Providencia, e ignorante de los designios bondadosos del Padre. Fundada en Ignorancia, la « pasión » se remediará mediante el anuncio de los designios de Dios. Luego que los Eones acepten tales designios, serán, conforme a ellos, levantados gratuitamente a la Vista del Padre. Entonces dejarán su desasosiego y pasarán a constituir la « generación ἀσάλευτος » de *los capaces de intuir* (*netcmcom enoî*) [16].

* * *

[16] Cf. *Apokr. Joh.* 22, 15-17. — El Apócrifo traduce aquí el ἀσάλευτος que en el Cod. Bruce suele quedar sin versión. Cf. Baynes 26. 33. 73 et passim; Till TU 60 p. 37, 2.

Tal es en líneas generales el preludio de la Salvación del Pleroma. Entre los preliminares juega papel decisivo la limitación de todos los Eones, a partir del Verbo. El actor del drama, sensibilizado en Sophia, es todo el mundo racional, en cuanto tal. La razón última, la ignorancia de los planes de Dios. El agente de la Salvación, el Unigénito. Mas en lugar de actuar directamente como Unigénito — tal actividad sería demasiado personal y le afectaría como Hijo natural en sus relaciones con el Padre — actúa como Salvador del Pleroma. Con una virtualidad complementaria a la creadora (propia del Logos). Como una *dynamis* personal (o cuasi-hipostática), encaminada « tota quanta» a la Salud de los Eones.

A esta luz sería preciso trascribir aquí por entero Iren. *adv. haer.* I, 2, 1-4. Las interpretaciones de los críticos me parecen muy superficiales, y dejan perder los perfiles íntimos de una teología hondísima[17].

---

[17] A título de erudición véanse R. Massuet, *Dissert.* I. § 35 ss. ; Neander, *Genetische Entwickelung* 92 ss. ; A. Stieren, *Irenaei Opera* II/2 p. 541 ss.

Huelga decir que el pecado de los Eones — objeto de escándalo para los heresiólogos, por su impronta humana y aun sensual — esconde el misterio verdadero de la trascendencia divina. Algunos gnósticos (valentinianos o muy próximos a ellos) no se creyeron obligados a orquestar la trascendencia tan atrevidamente, y la describieron en términos muy aceptables. Así el anónimo del *Codex Bruce* (ed. Schmidt GCS 335, 8 ss.) : Dieser ist der erste Vater des Alls ; dieser ist das erste Dasein ; dieser ist der König der Unberührbaren. *Dieser ist's, in dem das All umherirrt.* Dieser ist's, in welchen er ihm (sc. dem All) Gestalt (μορφή) verliehen hat ... Dieser ist's, zu dem das All gelangt ist ; es schwieg in Bezug auf ihn und beschrieb ihn nicht, denn ein Unbeschreiblicher und Unbegreifbarer (-νοεῖν) ist er ...

He subrayado una de las cláusulas que mejor traducen la « pasión» de los Eones. Oscar von Lemm (*Kleine Koptische Studien* XXV p. 23) propone una versión aún mejor : « Dieser ist's, in dem die Welten umherirren» (*pai pe etousorm nhêtf nsi niptêrf*), que traduce dos perfiles significativos. Son los Eones (= τὰ ὅλα) y no simplemente el Universo (τὸ πᾶν) los que buscan al Padre. Y le buscan extraviados, como ovejas perdidas, conforme al significado del verbo *sôrm.* Von Lemm cita (ibid.) *Cod. Borg.* CXXVI-II dos lugares de *Acta s. Philippi* ; y el texto Saídico de *Is.* 53, 6 *ansôrm têren nthe nhnesow.* Hoy citaría también *Ev. Verit.* 31, 23. 29 ; 32, 1. 3. — Hasta que el Padre les comunica su propia Visión (= Gnosis) los Eones nunca podrán descansar.

LOS EONES *CRISTO/ESPIRITU SANTO*

El mito de Tolomeo tiene aquí valor especial. La existencia de los dos Eones, motivada por la pasión del Pleroma, anuncia su destino soteriológico. Ambos provienen directa e inmediatamente del Unigénito. Y como destinados a salvar el Pleroma, sensibilizan las virtualidades por las cuales el Unigénito le otorga su perfección consumada, habilitándole a la Vista del Padre. Hacen « pendant » con *Logos/Zoe*, principios creadores (= autores naturales) del Pleroma. Desde ahora se adivina la correlación entre el Verbo y Cristo, de un lado, y entre la Vida y el Espíritu Santo, de otro.

La pasión o desorden del Pleroma se fundaba en ignorancia del Padre. Y la ignorancia a su vez en la índole discursiva o racional de los Eones, hijos del Logos/Zoe, que no obstante esconder gérmenes de vida divina, eran incapaces, sin especial don, de ver a Dios. El orden y la paz se restituirán *en parte*, cuando entiendan su naturaleza, y su situación en la Economía total. Dijérase que los Eones adivinaban la existencia del Dios Sumo, mas no entendían sus designios ni el medio por el cual podrían llegar al conocimiento intuitivo de Dios. Tolomeo presenta un Pleroma ignorante del Evangelio, y de la ley suprema que gobierna la Economía del conocimiento divino. La misma ignorancia del AT respecto al Padre se reflejaba entre los Eones antes de su salvación por Cristo/Espíritu Santo [1], porque lo racional no llega a comprender la Economía del Padre y del Hijo, ni la mediación necesaria del Hijo para el conocimiento del Padre; y menos aún la causalidad santificadora del Espíritu, como medio físico de iluminación.

Los Eones del Pleroma, en cuanto tales, dentro del orden natural, no representan el mundo inteligible (κόσμος νοερός), sino el mundo racional (κόσμος λογικός), a la manera del mundo racional hipostasiado por Orígenes en el Logos: en signo anterior a su comunión con el Espíritu y Vida del Padre [2].

---

[1] Cf. Iren I, 20, 3.
[2] Cf. mis *Est. Valent.* I. 343 ss.

Lo racional no es « digno » aún de ver intuitivamente a Dios. Requiere además otro elemento físico, el « pneuma ».

Tampoco la carne ni el alma pueden, según s. Ireneo y los eclesiásticos, intuir sin más a Dios. Requieren el don de la inmortalidad, « qualitas Spiritus », que los levante a las propiedades del Espíritu, y con El a la vista de Dios. La diferencia entre s. Ireneo y los valentinianos no radica en la incapacidad natural de lo creado para ver al Padre. Sino en que mientras el Santo admite la comunicación del Espíritu y de sus propiedades al alma y aun a la carne[3], los valentinianos la niegan como contraria al orden natural, y por ende imposible[4]. Sólo hay posibilidad física de llegar a la visión de Dios entre los hombres espirituales. Pero aun en éstos, igual que entre los Eones, no basta la sustancia espiritual. Ha de sobrevenir la « qualitas Spiritus », la donación gratuita de la Gnosis, que los consume en el propio orden pneumático, elevándolos a la *actividad* privativa del Unigénito.

* * *

Tornemos al desorden del Pleroma. ¿ Qué razón tuvo Dios para permitirlo ? Dios debiera haberse manifestado a los Eones, enseguida de concebidos en su propio seno. ¿ Era quizás envidioso, para no llamarles enseguida a la posesión de su propio Bien ?

La dificultad es obvia, y se formuló. Los valentinianos, fáciles en atribuir al Demiurgo envidia respecto al hombre, a semejanza de la que tuvo el demonio[5], nunca la consintieron en el

[3] Cf. *adv. haer.* V, 9 ex integro ; V, 9, 3 : « Ubi autem Spiritus Patris, ibi homo vivens, sanguis rationalis ad ultionem a Deo custoditus, caro a Spiritu possessa, oblita quidem sui, qualitatem autem Spiritus assumens, conformis facta Verbo Dei» ; V, 10, 2 : « Sed quemadmodum oleaster inserta, substantiam quidem ligni non amittit, qualitatem autem fructus immutat, et aliud percipit vocabulum, iam non oleaster, sed fructifera oliva exsistens edicitur : sic et homo per fidem insertus et assumens Spiritum Dei, substantiam quidem carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat, et aliud accipit vocabulum, significans illam quae in melius est transmutationem ; iam non caro et sanguis, sed homo spiritalis exsistens edicitur» ; véase asimismo Iren V, 13, 3.

[4] Cf. p. 419.

[5] Sobre la envidia del hombre, como pecado primero y específico del demonio, véase *Sap.* 2, 24 ; de donde quizá provino la tradición representada por s. Justino (*Dial* 124 : cf. Feder, *Justin* 202 s.), s. Ireneo (*Epid* 16 ; *adv. haer.* IV, 40, 3 ; V, 24, 4 : cf. Daniélou, *Judéo-christianisme* 146 s. ;

Dios Supremo [6]. Y como previniendo un posible paralelismo con la envidia del Demiurgo [7] ante la dignidad de Adán, escriben en el *Evang. Ver.* 18, 24 ss.:

> Fué hecho (el Cristo) fruto de la Gnosis del Padre [8]. Cierto, no se echó a perder, porque le comieran. Pues a quienes le comieron, dióles (el Padre) la alegría por este hallazgo [9]. El (Padre) empero (δέ) a éstos (que comieron el fruto de la Gnosis) [10], encontrólos en Sí, y ellos Le encontraron en sí, a este Incomprensible, Incognoscible, al Padre, ese Perfecto que produjo *el Todo* [11], porque el Todo estaba en El [12] y el Todo Le necesitaba, pues El retenía en Sí su perfección [13], la cual no se la había dado al Todo [14]. El Padre no tenía envidia (φθονεῖ). Pues ¿qué envidia (φθόνος) hay (o puede haber) entre El y sus miembros (μέλος)? Porque si el Eón

---

Wingren, *Man* 43, 11; Klebba, *Anthropologie* 48), y Orígenes (*in Ioh.* XX 21 in fine PG 14, 633 D s.). Entre los documentos del judaísmo posterior, cf. *Vita Ad.* 11 s.: *Apoc. Mos.* 15-34, 2. 39, 2; 3 *Bar.* 4, 8. 9, 7. Véase J. Bonsirven, *Judaïsme Palest.* I. 246.

[6] Consecuentes en ello con el axioma de Platón, invocado por el propio s. Ireneo (*adv. haer.* III, 25, 5): « Bono autem — inquit (Plato, *in Tim.* 29 e: cf. *Fedro* 247 a) — nulla unquam de quoquam nascitur invidia» Véase además *Sap.* 7, 13; *de mundo* 391 a 17; *CH* IV 3; XVI 5; V 2.

Para la tradición eclesiástica de la idea, cf. Fortin, *Christianisme* 79 nota; Roques, *Univers dionysien* 316, 1.

[7] Cf. *Hypostasis Archontum* ed. Labib 138, 7 ss.; *Pistis Sophia* 134 (GCS 229, 8); *Lib. 1. Jeu* 3 (259, 27); *Ev. sec. Phil.* 13 (Lab. 108, 18 ss.); 42 (109, 5 ss.); 80 (118, 28 ss.) ... Harnack enumera entre los testimonios marcionitas uno de Iren III, 23, 6: « a ligno vitae longe transtulit hominem invidens ei lignum vitae» (*Marcion* 271*); pero el Santo alude más prob. a los gnósticos.

[8] Acaba de hablar el anónimo de la crucifixión de Jesús. Hay alusión simultánea al árbol de la ciencia del bien y del mal. Cf. la *Hypostas.*, Labib 136, 29 ss.; 138, 24 ss.: versión de Schenke, TLZ 83, 1958, 665.

[9] Lit. « el que fueran hechos en alegría a raíz de este hallazgo». Alude por contraste a la tristeza de los primeros padres, a raíz de su pecado.

[10] La circunstancia es igualmente aplicable a los hombres, y a los Eones.

[11] Esto es, *el Pleroma* de los Eones, sin dárseles a conocer enseguida. Cf. *Evang. Ver.* 17, 4 ss.

[12] Como el Unigénito, estaba en el seno del Padre.

[13] La perfección o consumación de los Eones.

[14] Desde su primera existencia.

hubiera (obrado ...)[15] no hubieran podido retornar (al) Padre.

El anónimo señala dos razones, para eliminar toda posible envidia en el Padre. Nadie es envidioso de sus propios miembros, y menos Dios. Además, en realidad, Dios se dió a conocer más tarde a sus miembros, haciéndoles gustar el fruto de la Gnosis, simbolizado en Cristo crucificado.

Entonces ¿por qué no se les manifestó enseguida de nacidos? La respuesta se halla en la filosofía del mito. El mito desplaza en el espacio y en el tiempo, lo que no admite cronología. Si los Eones sensibilizan las múltiples virtudes y propiedades del Hijo, y al Hijo Unigénito se le dió el Padre a conocer desde el principio, era natural y aun necesario que *todo el Hijo* Le viera. En el Pleroma no cabe aplicar lo que en el mundo sensible legitima el tiempo, y con él la distancia entre el origen físico y la Iluminación. Pero sí podía dramatizarse el título o títulos que el propio Hijo alega para comunicar la Vista gratuita del Padre. Caen por la base las acusaciones, demasiado aferradas al mito, que proyectan en el tiempo real las circunstancias meramente figurativas[16].

Sería inoperante culpar al Padre por la ignorancia esencial a los Eones inferiores al Nous. Como lo sería inculparle por la imperfección inherente a todo elemento físicamente improporcionado a la visión. La teología del Platonismo Medio, sensible en gran parte entre los eclesiásticos del s. II, y también en s. Ireneo, veía en el Verbo un complejo de nociones, en contraste con la simplicidad absoluta del Padre. ¿Es culpable el Nous valentiniano, por tenerlas orientadas en su mayoría a la creación, aunque siempre bajo el predominio de la facultad más sublime, la de intuir a Dios?

Dentro de los designios gratuitos del Padre por levantar a Su Vista a los Eones, hubo de haber distinción entre lo que naturalmente posee todo racional llamado al Conocimiento intuitivo de Dios, y lo que posee sobrenaturalmente, por don gratuito. Lo primero lo recibe en cuanto racional, por sólo el don de la creación. Lo segundo, en cuanto «ungido» positivamente en el Espíritu de Dios, por un Don estrictamente divino y superior a su naturaleza creada.

---

[15] Con envidia, cerrándose sobre Sí?

[16] Así v. gr. las de *adv. haer.* II, 17, 10.

Para confirmarlo, baste subrayar las dos fundamentales etapas de que consta la Salud del Pleroma, o si se quiere el Drama (correlativo a la pasión) de la Salvación de los Eones. Bien entendido que tratándose de un arquetipo celeste, ejemplar del kosmos sensible, tales dos etapas habrán de acusarse más tarde en el drama terreno de Jesús.

El Unigénito actúa soteriológicamente con una doble virtualidad, que en sana lógica sólo puede aparecer luego de constituídos los Eones todos[17]. Tolomeo desdobla su actuación, atribuyendo al Cristo un aspecto de la salvación y al Espíritu Santo otro[18]. Aunque el Cristo venga ungido en el Espíritu Santo, no siempre actúa infundiéndole. Tolomeo distingue con suficiencia tales matices, y basta analizar sus expresiones, con arreglo a Iren I, 2, 5-6 que transcribimos en su parte esencial:

A] Τὸν μὲν γὰρ Χριστόν διδάξαι αὐτούς (= τοὺς αἰῶνας)

a) συζυγίας (= Βυθοῦ/Σιγῆς) φύσιν, ἀγεννήτου κατάληψιν (= τὸν Νοῦν) γινώσκοντας, <γινώσκειν> ἱκανοὺς εἶναι,

b) ἀναγορεῦσαί τε ἐν αὐτοῖς τὴν τοῦ Πατρὸς ἐπίγνωσιν

1) ὅτι τε ἀχώρητός ἐστι καὶ ἀκατάληπτος (= immediate)

2) καὶ οὐκ ἔστιν οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἀκοῦσαι αὐτόν, ἢ διὰ μόνου τοῦ Μονογενοῦς

c) καὶ

1) τὸ μὲν αἴτιον αἰωνίου διαμονῆς τοῖς λοιποῖς τὸ ἀκατάληπτον ὑπάρχειν τοῦ Πατρός

2) τῆς δὲ γενέσεως αὐτῶν καὶ μορφώσεως τὸ καταληπτὸν αὐτοῦ (= Νοῦν)

Καὶ ταῦτα μὲν ὁ ἄρτι προβληθεὶς Χριστὸς ἐν αὐτοῖς ἐδημιούργησε

B] Τὸ δὲ [ἓν] Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξισωθέντας αὐτοὺς πάντας

a) εὐχαριστεῖν ἐδίδαξεν

b) καὶ τὴν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν <εἰς>ηγήσατο.

* * *

---

[17] Cf. Iren II, 19, 9: « Alterum autem Christum, quem et posteriorem reliquis Aeonibus cum Spiritu sancto factum esse dicunt».

[18] Cf. si lubet Iren II, 19, 9: « Sed et in Christum et in Spiritum sanctum, propter labem dicentes eos emissos»; II, 12, 7: « sed infimi quidem quomodo fient, qui etiam in fixionem et emendationem reliquorum emissi sunt?»; II, 24, 2: « et Christus autem supputationem nominis convenientem Aeonis Pleromatis eorum habere debuit, qui ad stabilitatem et correctionem Pleromatis eorum prolatus est, secundum quod dicunt».

Actividad del Cristo en el Pleroma

Antes de que el Cristo histórico derramara el Espíritu Santo sobre los Apóstoles, actuó con ellos a lo largo de la vida pública adoctrinándoles y preparándoles al Bautismo de Pentecostés. Esto reflejaba[19] lo ocurrido en el Pleroma.

Antes de infundir a los Eones su Espíritu, comenzó Cristo a enseñarles. En el mundo racional, no hay distinción de tiempos. Mas dentro del αἰών característico de los Eones, la fase doctrinal precedió al Bautismo en Espíritu.

Cristo comenzó por remediar la pasión desordenada de ver a Dios; les hizo ver primeramente que *eran aptos* (ἱκανοὺς εἶναι) por su natural para Conocer el misterio de Dios. Lejos de mandarles ni aun aconsejarles que no buscaran al Padre, por su índole inaccesible[20], dióles a entender su aptitud física. Significándoles juntamente que todavía no eran dignos (ἄξιοι) de conocerle por visión, ni tenían capacidad última para llegar sin más a ella, sino sólo radical y mediata. Interesa sobre todo destacar la Ignorancia creatural respecto al Padre, por la infinita distancia entre El y sus miembros[21]. La aptitud radical indica por otra parte que Dios desea comunicarles su Conocimiento. Los Eones « eran aptos para conocer la naturaleza del matrimonio (supremo Dios/*Sige*), conociendo la Comprensión (personal) del Ingénito » (que es el Hijo). En otros términos, — así se lo enseñó Cristo — habían

---

[19] El argumento *ex parallelo* entre la predicación de Cristo a los hombres y la (ejemplar) a los Eones se halla muy bien indicado por s. Ireneo, aunque en polémica. Véase Iren. IV, 6, 4 : « Dominus autem non in totum non posse cognosci et Patrem et Filium dixit : ceterum supervacuus fuisset adventus eius. Quid enim huc veniebat ? an uti diceret nobis : Nolite quaerere Deum ; incognitus est enim, et non invenietis eum : quemadmodum et Christum Aeonibus eorum dixisse mentiuntur hi qui sunt a Valentino ?» — El Santo alude a *adv. haer.* I, 2, 5.

[20] Como parece haberlo entendido Iren II, 18, 3 : « Non solum autem instabile hoc est, sed etiam contrarium ei, quod est a Domino nostro dictum : Quaerite et invenietis (*Mt.* 7, 7). Dominus enim quaerendo et inveniendo Patrem, perfectos consummat discipulos ; is autem qui sursum est Christus ipsorum, per id quod praecepit Aeonibus non quaerere Patrem, suadens quoniam etsi multum laboraverint, non eum invenient, perfectos eos consummavit. Et siquidem perfectos aiunt in eo quod dicant invenisse Bythum ipsorum ; Aeonas autem in eo quod suasi sint quoniam investigabilis est, qui ab eis inquirebatur».

[21] Véase la orquestación del *Evang. Ver.* 17, 30 ss., con la versión de W. Till, ZNW 50, 1959, 169. Cf. asimismo 18, 1 ss.

de conocer previamente al Unigénito — comprensión del Ingénito — y solo por su medio llegarían a éste [22].

Aquí estaba ya en germen la esencia del Evangelio. El Hijo comprende al Padre. Es personalmente la Comprensión del Ingénito, el « rostro del Padre » [23]. Para entender al Ingénito sólo hay un medio : conocer al Hijo Unigénito. El misterio del Matrimonio, abierto siempre al Hijo, estará asimismo abierto a aquel que conozca personalmente al Hijo. Pues el Hijo es Imagen visible (= cognoscible) del Padre invisible : Imagen comprensible del Dios incomprensible. Quien comprende al Hijo ve y entiende lo comprensible de Dios [24].

Los Eones habían querido comprender directamente al Ingénito, prescindiendo del Unigénito, no sometiéndose a la única Economía posible para el Conocimiento del Padre : el conocimiento del Hijo « comprensión del Ingénito ».

Tolomeo vuelve con otras fórmulas sobre esta idea.

La ἐπίγνωσις [25], o reconocimiento del Padre, con toda la Economía de la filiación respecto al Verbo y a los hombres, prenuncia — según la ley de ejemplaridad — el contenido específico del Evangelio de Cristo. Entre los Eones, Cristo supone la Ignorancia en que viven del Padre y de su Economía, mas no — como

---

[22] La identidad entre el « comprehensibile Patris» y el *Unigénito* la vió ya Tertuliano (*adv. val.* c. 11) y con él Stieren in Iren I, 2, 5 (I. p. 25) ; pero sin sacar partido de su tecnicismo contra el análogo del «incomprehensibile Patris» que constituye el Misterio absolutamente inmanifestable (aun por el Unigénito), y por tanto « esencialmente constitutivo» de la personalidad de Dios.

[23] Cf. *ET* 10, 6 et passim. Puede verse Sagnard, *Extraits* p. 81. Agregar Clem., *Paed.* I, 57, 2.

[24] Cf. mis *Est. Valent.* I. 411 ss.

[25] ἐπίγνωσις puede en absoluto significar lo que la simple γνῶσις, como los LXX, Filón y a lo que parece (cf. J. Armitage Robinson, *Eple. to the Ephesians* 248-254 ; Spicq, *Epîtres Pastorales* 362-365) también s. Pablo. En nuestro caso ἐπίγνωσις denota más bien « agnitio» : tiene por objeto el reconocimiento y aceptación de todo el plan de Dios, y no simplemente la esencia de Dios ni la propia del individuo. Cf. *ET* 31, 3 : « entonces (los Eones) *reconocieron* (ἐπέγνωσαν) que son lo que son por gracia del Padre ...».

Para otros textos cf. Sagnard. *Gnose* 641 ad v. ἐπίγνωσις. Agregar *Evang. Ver.* 21, 5-7 : *euči sbô arau waeetou euči mmau ntootf mpîôt* : « (Los gnósticos) reciben instrucción sobre sí propios y se toman a sí (propios, como venidos) del Padre». A pesar de las consideraciones de Till (*Bemerkungen* 274), me aparto de su versión.

ocurrirá en el kosmos sensible — la Ignorancia acarreada por la Ley y por la teología judaica del Demiurgo.

En el Pleroma bastará al Cristo evangelizar positivamente la única *Oeconomia Salutis*. El único impedimento que hallará está en el desordenado apetito de comprender al Padre, sin aceptar ni conocer la *Gnosis* personal, que es el Hijo, y la gracia del Padre que libérrimamente llama por medio del Hijo a Su propio Conocimiento[26]. Aunque provengan de Dios y escondan un substrato divino — con una clara οἰκείωσις que les habilita radicalmente a la vista del Padre[27] — los Eones no poseen a título de naturaleza el acto supremo mental. Tolomeo delata una distinción análoga a la platónica entre el intelecto (νοῦς) — una de las facultades del alma — y el alma racional[28], o mejor aún, entre el *nous*, simple facultad intelectiva, y el mismo *nous*, órgano de la intuición divina[29]. A Dios sólo se puede llegar como νοερός, en posesión del acto supremo de la mente, por una tensión superior al ejercicio suyo ordinario. Y ésta la tiene únicamente *en acto* quien es « ungido » en el Espíritu mismo de Dios, por pura gracia del Padre. El Conocimiento del Padre se funda siempre en pura condescendencia y misericordia Suya[30]. Cuando y como El quiera, se les dará a conocer.

Ahora bien, siendo el único camino para llegar al Padre el Hijo (= « comprensión del Ingénito » y « Gnosis del Padre »), el

---

[26] Cf. omnino *ET* 31, 3.

[27] Cf. si lubet Festugière *RHT* II. 278 s. y 606 s. ; Pohlenz, *Grundfragen* 12 ss. et passim.

[28] Cf. si lubet Tert., *de anima* 12 s. con el comento de Waszink ; véase también Festugière, *Composition* ... 148 ss.

[29] Distinciones conocidas del Platonismo Medio : cf. Festugière, *RHT* IV, 138 s. — Los dos momentos del *Nous*, que denuncia Plotino (*Enn.* II, 9, 1, 26 ss.) entre los gnósticos, tenían su precedente en Numenio (ed. Leemans, *Test.* fr. 25). Cf. *Les Sources de Plotin* 12 (Dodds), 48 ss. (Hadot, Dörrie, Armstrong).

[30] Es interesante el significado que adquiere así una cláusula de s. Ireneo (*adv. haer.* III, 20, 2 : Sagn. 342 ss.) : « Quemadmodum medicus in his qui aegrotant probatur, sic et Deus in hominibus manifestatur. Quapropter et Paulus ait : « Conclusit autem Deus omnia in incredulitate ut omnium misereatur» (*Rom.* 11, 32). Non de spiritalibus aeonibus dicens hoc, sed de homine qui fuit inobaudiens Deo et proiectus de inmortalitate, dehinc misericordiam consecutus est, per Filium Dei eam quae est per ipsum percipiens adoptionem ». — Con mucha probabilidad, los valentinianos aplicaban también el texto paulino de *Rom.* 11, 32 a los Eones (= *omnia*), en el estadio anterior a la « unción» en la misericordia del Padre.

desorden de los Eones afectaba al Hijo. En consecuencia lejos de conocer a Dios, cayeron en Ignorancia. destituídos de su propia forma, el Hijo. Con lo que para reintegrarlos al orden el Unigénito hubo de manifestarles en Sí el único medio para volver a la Forma y al Nombre a que Dios les tenía destinado.

La Economía del conocimiento del Padre en el Hijo y por el Hijo, fundamental en la gnosis valentiniana, ha recibido muchas orquestaciones, y es demasiado sabida [31].

Tolomeo ahonda sobre el tema. Entre las enseñanzas de Cristo a los Eones no entraba sólo la incomprensibilidad natural del Padre y su cognoscibilidad mediante el Hijo. Esto podía bastar a remediar su pasión, mas no esclarecía la razón ontológica que les obligaba a aceptar la ἐπίγνωσις del Padre y su Economía.

Los Eones habían experimentado la corrupción de Sophia y aun la suya propia. La pasión hubiera acabado a la larga con ellos en la región de la sombra. Cristo les hizo ver que precisamente lo incomprensible del Padre, aquello que Dios mantenía en el misterio, y que ni siquiera revelaba mediante el Hijo, les mantenía en el ser. Los Eones debían su permanencia en el ser al substrato incomprensible del Padre : « substantia omnium, voluntas Dei » [32].

Era una tesis común a gnósticos y hombres de Iglesia : que el Padre en cuanto tal es principio del primer ser (ὑποκείμενον), de la « creatio prima ». Mientras el Hijo, en cuanto tal, da origen a las especies y naturalezas, a la « creatio secunda ».

Los Eones no hacían excepción. También ellos en su primer ser, obedecían a la voluntad omnipotente del Padre. Aun cuando hasta ahora no le hubieran entendido, a El debían su perseverancia y subsistencia. Como se la debía el propio Hijo [33].

Era obvio que reconocieran por su Dios al Padre, y aceptaran su Economía, pues sin ellos saberlo a El y no al Verbo debían su subsistencia y primer ser : así como a su Vista deberían un día la Incorrupción, y a su Obediencia la continuidad y conservación de la vida [34].

---

[31] Cf. si lubet mis *Est. Valent.* I. 66 ss. 411 ss.

[32] Iren II, 30, 9. Cf. ib. II, 10, 2 : non credentes quoniam Deus ex his quae non erant, quemadmodum voluit, ea quae facta sunt ut essent omnia fecit, sua voluntate et virtute substantia usus.

[33] Es la fuerza del τοῖς λοιποῖς en la cláusula: τὸ μὲν αἴτιον τῆς αἰωνίου διαμονῆς τοῖς λοιποῖς τὸ ἀκατάληπτον ὑπάρχειν τοῦ Πατρός. Iren. I, 2, 5.

[34] Cf. Iren. IV, 38, 3 : Secundum enim id quod facta sunt, non sunt

Esto por lo que afecta al Padre. Al Hijo le debían el ser específico, por cuanto « lo comprensible del Padre », el Unigénito, era la « Forma » o el « Nombre » o la « Imagen » y circunscripción del Padre, y fuente de todas las formas, nombres y especies particulares de las cosas. Actuaba con arreglo a su característica personal : imprimiendo en los demás — por participación — algo de aquella Forma o Especie que era El. Al Hijo se le había por tanto de atribuir la génesis (= el origen) y la formación de los Eones, cada cual dentro de su especie.

Tolomeo no determina más. Al anunciarles Cristo que « lo comprensible del Padre » era causa de la génesis y formación de ellos, hacía hincapié sobre la causalidad del Hijo, en cuanto engendrado y hecho Forma accesible de Dios. Los Eones conocían al Verbo, mas no en cuanto Hijo, ni en cuanto Gnosis y Forma del Padre. No habían entendido hasta la predicación de Cristo, que obedecían individualmente al Verbo *engendrado* del Padre[35]. Y en su forma última y definitiva, a su conocimiento *como Forma visible* del Padre. El conocimiento del Hijo, en cuanto Verbo, era anterior a la predicación del Cristo, y por tal compatible con el desorden. No así el conocimiento del Hijo, en cuanto Mente comprensible o Imagen visible (= cognoscible) del Padre. Quien así le conoce, descubre en El al mediador entre el Padre y las creaturas. Y al principio re-generador y consumador (αἴτιον τῆς γενέσεως αὐτῶν καὶ μορφώσεως). Indirectamente, conociendo lo « comprensible del Padre » que es el Hijo, conoce al « incomprensible del Hijo » que es el Padre. Y acepta la Economía de la mediación, esencial al Evangelio[36].

---

infecta ; secundum id vero quod perseverant longis aeonibus (κατὰ δὲ τὸ παραμένειν αὐτὰ μακροῖς αἰῶσι) virtutem infecti assument, Deo gratuito donante eis sempiternam perseverationem (τὴν εἰς ἀεὶ παραμονήν). Et sic principalitatem quidem habebit in omnibus Deus, quoniam et solus infectus, et prior omnium et omnibus ut sit ipse est caussa ; reliqua vero omnia in subiectione manent Dei. Subiectio autem Dei. incorruptela *est*; et perseverantia incorruptelae, gloria infecti (ὑποταγὴ δὲ θεοῦ, ἀφθαρσία, καὶ παραμονὴ ἀφθαρσίας δόξα ἀγενήτου). — Para el griego cf. omnino Holl, TU 20/2 p. 66 s. ; Loofs, *Theophilus* 24 s.

Iren IV, 39, 1 : quod autem conservatorium vitae eius est, obedire Deo, sciens quoniam bonum est, cum omni intentione diligenter custodiat. — También aquí cabe aplicar a la Economía de los Eones el régimen que S. Ireneo acomoda al hombre.

[35] Cf. si lubet Orígenes, *de orat.* XXIV, 2 (K. II. 353 s.). Véase Cornélis, *Fondements* 18.

[36] Esta filosofía va implícita en un apócrifo, atestiguado por el anó-

Los Eones aceptaron el mensaje de Cristo, entendiendo que si en su ser y conservación dependían de la esencia incomprensible del Padre, en su forma natural y sobre todo en su « Iluminación » o consumación cognoscitiva dependían del Hijo Unigénito, por cuyo medio fueron hechos en el orden físico (γένεσις κατ' οὐσίαν) y serán consumados en el gnóstico (μόρφωσις κατὰ γνῶσιν), configurándose a El y en El a lo « comprensible del Padre ».

* * *

Actividad del Espiritu entre los eones

La enseñanza del Cristo Eón no se limitaba a la teoría. Como tampoco se limitaba a ella la predicación del Evangelio por Jesús. Cristo enseñaba prácticamente « engendrando y conformando » a los Eones según la Economía que les anunciaba. A la doctrina juntaba la eficacia interior, incrementando substancialmente a los Eones y preparándolos a la Gnosis. Y así escribe Tolomeo : « Esto (que enseñaba al Cristo a los Eones) ***lo obró*** entre ellos el recién emitido Cristo » (καὶ ταῦτα μὲν ὁ ἄρτι προβληθεὶς Χριστὸς ἐν αὐτοῖς ἐδημιούργησε).

---

nimo priscilianista *de Trinit.* ed. Morin (Études 193, 25 s.) : « Ait enim apostolus : Nomen patris est filius, itemque filii pater» ; (194, 2 s.) : « Spiritus sanctus nomen est filii : item filius nomen est patris, et filii pater» ; (194, 14 s.) : « Quod ergo illud est nomen ? quod aliud, nisi quod apostolus : Nomen patris est filius» Véase Morin, *Études* 167 s. Aunque no en su integridad, la primera cláusula (nomen patris est filius) se repite en el *Evang. Ver.* 38, 6 s. (« empero el nombre del padre es el hijo»), 39, 19 s. (el hijo es su nombre), 39, 24 ss. (« el nombre es el del padre, así como el nombre del padre es el hijo»).

Disimulada manera de subrayar el modalismo. El Hijo es el nombre visible (manifiesto) del Padre, así como el Padre es el nombre invisible (incognoscible) del Hijo. Uno y otro poseen la misma esencia ; cambian algunas propiedades, según los estadios — oculto o manifiesto — en que se presente, y sus relaciones mutuas. Lo cognoscible del Padre es el Hijo, no dice más que « el nombre del Padre es el Hijo» ; porque en el Hijo se manifiesta y da a conocer el Padre directamente incognoscible. Viceversa, lo incognoscible del Hijo es el Padre equivale a decir : « el nombre del Hijo es el Padre» ; pues en el Padre se esconde el nombre invisible (= el misterio) del Hijo.

Basta que los Eones conozcan al Hijo para entender el Nombre (= misterio) del Padre. Este se circunscribe en aquél, para darse a conocer por su medio como en Imagen Suya comprensible.

El Cristo, ungido como estaba en el Espíritu Santo, le derramó en ellos una vez que aceptaron su Evangelio. Y de tal manera que todos ellos se igualaran en la forma y conocimiento del Hijo, a consecuencia de una cierta adecuación con El. Para contemplar a Dios, dirá Plotino [37], requiérese tener su forma (θεοειδής εἶναι). No basta el Verbo, mediador entre Dios y los hombres [38]. Para actuar la mediación del Verbo, y llegar a la vista del Padre, ha de poseer uno en la mente el « espíritu » de Dios. Por lo demás la igualación (ἐξισωθῆναι) de los Eones con el Hijo no tiene sentido cuantitativo ni espacial, sino dinámico [39]. Potenciados los Eones en virtud del Espíritu de Cristo, adquieren las cualidades del Hijo, en plenitud de forma y facultades.

Igualados en el Hijo, incrementados en Espíritu hasta llegar a su medida, se comunican mutuamente las propiedades, y asimilan juntamente las del Hijo. Como en la κρᾶσις del aire y de la luz. La Luz sería el Hijo. El aire, el Espíritu que volatiliza y perfecciona a los Eones, sin menoscabo de sus propiedades [40].

La causalidad atribuída por Tolomeo al Espíritu Santo entre los Eones háse de entender a partir de su plena santificación por Cristo. El selló la acción anterior de Cristo, y la consumó. Por tres efectos bien definidos : *primero*, la acción de gracias. « Una vez igualados todos, el Espíritu Santo les enseñó a dar

---

[37] *Enn.* I, 6, 9, 12.

[38] Cf. Iren. IV, 5, 1 : Sed quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum ; IV, 6, 4 : Edocuit autem Dominus, quoniam Deum scire nemo potest, nisi Deo docente, hoc est, sine Deo non cognosci Deum.

[39] Igual que en Plotino, aunque él quizá no se lo figurara entre gnósticos. Cf. *Enn.* II, 9, 17, 8 ss. ὡς τῷ μεγέθει τὸ γενόμενον τῷ ἀμερεῖ τῷ τοῦ παραδείγματος εἰς δύναμιν ἐξισωθῆναι· τὸ γὰρ ἐκεῖ μέγα ἐν δυνάμει ἐνταῦθα ἐν ὄγκῳ.

[40] Aplicando al Nous = Unigénito lo que el hermetista refiere a Dios ; a los Eones, lo que en el *CH* afecta al iniciado, tendremos un paralelo gnóstico entre los paganos en las líneas siguientes : « Si no te igualares a Dios, no podrás entender (= intuir) a Dios. Porque lo semejante sólo es inteligible a lo semejante. Auméntate hasta adquirir la magnitud sin medida (de Dios), saltando por todo lo corpóreo, y superando todo lo temporal hazte Eón (= eternidad) y entenderás (= intuirás) a Dios» *CH* XI 20. Véanse las notas de Festugière (CH vol. I p. 164 s.) y sobre todo en RHT IV. 144-49.

El ἐὰν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ del hermetista recuerda el ἐξισωθέντας (μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσους ... τοὺς Αἰῶνας) de Iren I, 2, 6; y aquello otro ὡς μηδενὸς δυναμένου ἐξισωθῆναι τῷ μεγέθει τῆς γνώσεως αὐτῶν de Iren I, 13, 6 : cf. Clemente Al., *Protr.* 110, 1 ; *Sophia J. Cti.* (Till TU 60) 87, 1-4.

gracias (εὐχαριστεῖν) ... con grande alegría cantaban himnos al Propator, partícipes de magna exultación»[41]. *Segundo*, el descanso verdadero[42] : « Introdujo (en ellos) el verdadero descanso ... y *los Eones* (τὰ ὅλα) fueron confirmados[43] y descansaron perfectamente» sin peligro de nuevo desorden ni disolución. *Tercero*, la emisión conjunta del Salvador fuera del Pleroma[44].

* * *

No es lícito separar lo doctrinal de lo práctico, ni limitar el objeto de la Gnosis, teóricamente entendida, a la conciencia (por parte de los Eones) de la incomprensibilidad paterna. Cristo *salva* de lleno a los Eones, igual que Jesús salvará a su Iglesia en el mundo : primero, por la conciencia que despierta con su doctrina entre los « espirituales », enseñándoles su aptitud natural — radical — a la visión del Padre ; segundo, por la doctrina sobre la mediación indispensable del Hijo — en lo natural y en lo divino (= Gnóstico) — para la Salud perfecta ; tercero por la infusión de su propio Espíritu, incrementándoles substancialmente hasta igualarlos en forma y conocimiento (μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσους κατασταθῆναι τοὺς Αἰῶνας)[45] con el Unigénito.

El matrimonio *Cristo/Espíritu Santo* sensibiliza dos actividades complementarias, que se distribuyen igualmente en la soteriología del Kosmos. Cristo denota el Unigénito, como agente previo a la infusión o Bautismo en Espíritu : en una fase correlativa a la que va del Jordán a Pentecostés. El Espíritu Santo es la unción (= ungüento) divina que pasa de Cristo a su Iglesia (= a los miembros de la Iglesia) : comunicándole la Iluminación

---

[41] Iren I, 2, 6 ; I, 14, 7 fere in fine. — Cf. *Acta Thomae* c. 7 (110, 15) : ἵνα ... δοξάσουσιν τὸν πατέρα τῶν ὅλων. Para el tema de la himnodia cf. Kroll, *Lehren* 308 ss. 328 ss. ; Festugière, RHT IV. 243 ss.

[42] Cf. Clem., *Paed.* I, 29, 3-4.

[43] Cf. el texto siríaco de *Acta Thomae* c. 7 : « A fin que sean iluminados mediante su gloria y lleguen con El (= con el Cristo) a su reino que nunca se corrompe, y logren la estabilidad ..., y endosen vestidos de luz y les rodee la gloria de su Señor (y) alaben al Padre Viviente, porque han recibido la luz espléndida y han sido iluminados mediante el resplandor de su Señor y han recibido su alimento que nunca mengua ; y por haber bebido el agua viva, que nunca consiente la sed». — Véase Schlier, *Christus* 58. Para la στάσις consiguiente a la Iluminación cf. Mircea Eliade, *Pensée indienne* 242.

[44] Cf. infra p. 158 ss.

[45] Esto es, en sus propiedades racionales y divinas.

(= Gnosis) — y en tal sentido se denomina « Espíritu del Pensamiento del Padre » (τὸ πνεῦμα τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ πατρός) — y el Principio de Unidad e igualdad con el Padre [46]. El Espíritu de Cristo conforta físicamente lo racional (λογικόν) de los Eones, haciéndoles partícipes de las propiedades del Unigénito [47]. Si Cristo con sus enseñanzas previas les purifica de la pasión y desorden anterior, con el Espíritu infundido en ellos les habilita « actu » a la Vista del Padre.

---

[46] La Inmortalidad e Incorrupción divinas, radicadas en la Vida misma física de Dios Padre. Cf. si lubet Orig., *in Ioh.* XIX 4 (1) Preuschen 302, 18 ss. PG 14, 532 AB.

[47] En virtud de la comunicación de idiomas, vinculada a la ἰσότης acida de la *crasis* de los Eones con el *Nous*. Cf. Iren. I, 2, 6 : Et sic orma et sententia *similes* (ἴσους) factos Aeonas dicunt, universos factos Noas et Logos et omnes Anthropos et omnes Christos, et feminas similiter mnes Alethias et Zoas et Spiritus et Ecclesias. — Los valentinianos dan xpresión a una doctrina, que aparece ya en Numenio (apud Iamblich., *le anima* : Stob. I. 365, 12 ss. : Leemans T. 33 p. 97, 26 s.) : a saber, que en l mundo inteligible todas las cosas están en cada una, sin ésta perder u índole. Lévêque (apud Festugière, RHT III. 184 n. 4) remite a Plot. *Enn.* IV, 9, 5. Mejor quizá convendría remitir a *Enn.* V, 8, 4, 6 ss. como lo a hecho E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius* (en Les Sources de Plotin p. 23). Además de este paralelo había yo notado *Enn.* III, 4, 3, 22 : σμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός. Y también *Enn.* V, 8, 9, 16 ss. (εἷς ὢν καὶ άντες), con el tema genérico del *unum et omnia*, largamente estudiado. f. J. Kroll, *Lehren* 49 s.

PARALELOS NO-VALENTINIANOS

El propio Verbo, según Orígenes, adquiere la forma y perfección definitiva, mediante la vista de Dios [1]. Y todos cuantos un día llegaren al Padre, guiados por el Verbo que está frente a Dios, se emplearán en una cosa : en conocerLe — igual que el Hijo — a fin de vivir en la Gnosis del Padre, conformados exactamente a la medida del Hijo, y hechos en él un único Hijo. Ahora sólo el Verbo conoce al Padre ; un día le conocerán todos, dentro del Hijo, y con su mismo actual conocimiento. Así entiendo yo una cláusula origeniana [2], versión atrevida de la μόρφωσις κατὰ γνῶσιν aplicada a la Vista escatológica de Dios.

Semejante soteriología no es patrimonio de los gnósticos heterodoxos. La idea estaba en el ambiente.

La doble causalidad del *Cristo/Espíritu* responde efectivamente a las dos acciones *negativa* — espolio de vestidos y elementos terrenos — y *positiva* — unción con el óleo y vestición de gloria — que realiza Miguel, el gran arcángel del Señor, con Henoc, según el *Libro de Henoc* eslavo :

> El Señor dijo a Miguel : « Toma a Henoc, y despójale de los (vestidos) terrestres, y úngele con el buen óleo, y revístele con vestidos de gloria ». Y Miguel me despojó de los vestidos, y me ungió con el buen óleo: y la vista del óleo (era) superior a (la de) una gran luz, (y) su grosura como un rocío bienhechor, y su perfume una mirra resplandeciente como un rayo de sol. Y me miré, y fuí como uno de los Gloriosos, y no había diferencia de aspecto [3].

---

[1] Cf. *in Ioh.* II 2 (IV. 55, 5 ss. : PG 14, 109 B). Véase R. Arnou, *Contemplation créatrice* 127 ss.

[2] *In Ioh.* I 16 (GCS IV. 20, 14 ss. : PG 14, 49 C) : ἵνα γένωνται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ Πατρὸς μορφωθέντες πάντες ἀκριβῶς Υἱός, ὡς νῦν μόνος ὁ Υἱὸς ἔγνωκε τὸν Πατέρα. Cf. si lubet A. Lieske, *Logosmystik* 71.

[3] 2 *Henoch* 22, 8 ss. ed. Vaillant p. 24 s. — Cf. Daniélou, *Judéo-christianisme* 175; E. Peterson, *Didache-Ueberlieferung* (Frühkirche) 157 s. nota 42.

El escrito supone que a raíz de la unción y conversión en « uno de los Gloriosos » el patriarca comienza a ver a Dios, manteniéndose delante de su rostro. A tal intento había sido ungido por Miguel [4]. Salta a la vista la analogía con la Salud de los Eones por Cristo.

Según el apócrifo judío *José y Aseneth* el bienaventurado « está ungido con el ungüento sacro de la Incorruptibilidad » [5]. Según la *Vita Adae* c. 36 el óleo de la vida fluye en el Paraíso, del árbol del a misericordia. Y en él sin duda se bañan los bienaventurados [6].

Ascensio Isaiae destaca entre otras ideas, la incapacidad natural de los Angeles para la visión de Dios, y la condición privilegiada de los justos, que a ella llegan :

> Y estando abiertos los ojos de mi espíritu, ví una grande gloria. Entonces yo no la pude mirar, ni el ángel

---

Cf. asimismo *Const. Apost.* VII, 44, 2. — Recuérdese la *Passio Perpetuae* 10, 3.

[4] Cf. ibid. ed. Vaillant p. 25 : « Et le Seigneur, de sa propre bouche, m'appela : Courage, Hénoch, n'aie pas peur ; lève-toi et tiens-toi devant ma face à jamais». Véase Volz, *Eschatologie* 397.

[5] Cf. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* III. 400 s. nota 126. Como no he podido manejar la edición de P. Batiffol [*Studia patristica, études d'ancienne littérature chrétienne*, fasc. 1-2 Paris 1889-1890 p. 1-87], habré de citarle según Schürer l. c. Después que Aseneth había gustado un poco del panal hecho por las abejas del Paraíso, díjole el ángel : « he aquí que comiste pan de vida y bebiste bebida de inmortalidad y has sido ungida con crisma de incorrupción (καὶ χρίσματι κέχρισαι ἀφθαρσίας)» (Batiffol p. 64, 14 s.). Ya antes le había prometido : « comerás (el) pan bendito de vida y beberás (la) bebida colmada de inmortalidad y serás ungida con (el) crisma bendito de la incorrupción (καὶ χρίσματι χρισθήσῃ εὐλογημένῳ τῆς ἀφθαρσίας)» (p. 61, 5-7). José gusta el mismo manjar (p. 49, 4 s.) : « come pan bendito de vida. y bebe cáliz bendito de inmortalidad, y es ungido con crisma bendito de incorrupción (καὶ χρίεται χρίσματι εὐλογημένῳ ἀφθαρσίας)». — Véase la fórmula similar de los ofitas en Orígenes, *Cont. Cels.* VI 27.

Cf. asimismo Volz, *Eschatologie* 388 s.

[6] Con arreglo a una noticia complementaria que figura entre los gnósticos, y tiene muy probable apoyo en la tradición judía. Cf. omnino Volz, *Eschatologie* 415 in fine 416.

El Adán psíquico de algunos gnósticos (cf. Labib 136, 4 ss. : vers. de Schenke en TLZ 83, 1958, 664), antes de recibir el divino espíritu, se arrastra por el suelo ; como si necesitara su investidura para la vida normal. Véase Hippol., *Ref.* V, 7, 6 (Wendl. 80, 5 ss.). — Prob. anticipo de los dos tiempos del Anthropos, antes y después de la Iluminación.

que conmigo estaba, ni todos los ángeles que había yo visto adorar a mi Señor. Ví sin embargo que los Justos miraban con gran poder la gloria de este (Ser) [7].

Esta diferencia entre los ángeles y los Santos tiene su tradición entre los judíos [8]; y repercute sensiblemente en la doctrina de s. Ireneo [9]. Aunque no haya pasado, como tal, a la gnosis valentiniana, sensibiliza la misma fundamental diferencia que hay entre los Eones antes de ser ungidos en el Espíritu de Cristo, y después de Santificados en El. Los Eones, como tales, no pueden contemplar a Dios. Una vez santificados y ungidos en el Espíritu, ven a Dios y de su vista perciben la Incorrupción del Padre [10] que les une a El en su naturaleza y propiedades. La impecancia será una de ellas [11].

El paralelo con tales documentos indica con suficiencia dónde se ha de poner la Salud operada por Cristo en el Pleroma. Y de rechazo la personalidad característica del matrimonio Cristo/Espíritu Santo, evocado por el Unigénito a raíz del pecado eónico.

* * *

S. Ireneo apenas vuelve sobre el Cristo Eón ni sobre su actividad entre los habitantes del Pleroma. En el libro III *adv. haer.* le descuida prácticamente. No entra en su perspectiva la soterioloría interior del Verbo, ni su valor de Ejemplaridad.

Deja pasar el contenido último del mito. Para s. Ireneo el Kosmos inteligible o no existe, o no consiente drama alguno

---

[7] IX 37 s. Cf. Daniélou, *Judéo-christianisme* 179 s.

[8] Véanse los testimonios citados por Tisserant, *Asc. d'Isaïe* 189 n. 38; Weber, *Jüdische Theologie* 163.

[9] Cf. *adv. haer.* in fine omnino.

[10] Cf. Iren IV, 38, 3 in fine: « Deus enim est qui habet videri; visio autem Dei efficax est incorruptelae; incorruptela vero proximum facit esse Dei». Y también « mutatis mutandis» Iren III, 19, 1: Non enim poteramus (= poterant aeones) aliter percipere incorruptelam et inmortalitatem, nisi aduniti fuissemus (= fuissent) incorruptelae et inmortalitati. Quemadmodum autem aduniri possemus (= possent) incorruptelae et inmortalitati, nisi prius incorruptela et inmortalitas facta fuisset id quod et nos (= aeones), ut absorberetur, quod erat corruptibile, ab incorruptela, et quod erat mortale ab inmortalitate, uti filiorum adoptionem perciperemus (= perciperent)?

[11] Cf. mis *Est. Valent.* I. 343 ss. — Agregar Clemente Al., *Paed.* I, 4, 1 ss.

soteriológico. Ignora prácticamente otro Cristo Superior — en el libro III, tan capital para su cristología — que el Salvador (= Cristo) venido de arriba sobre Jesús. La expresión « is qui sursum est Christus ipsorum » referida en el libro II [12] al Cristo Eón en su actividad pleromática, pasa en el libro III a indicar el Cristo venido « de superioribus » o que vive « in superioribus desuper », descansa algún tiempo en Jesús y remonta antes de la pasión « avolans a Jesu ». El Santo refiere su actividad soteriológica a la historia evangélica en el mundo por medio de Jesús ; sin preocuparse de su prehistoria en los cielos.

La identidad de expresiones, empleadas por s. Ireneo, autoriza espontáneamente a confundir al Cristo Eón con el que viene del cielo sobre Jesús en el Jordán. Los términos « Christus sursum» « Christus susum » « Christus Superior » ... « de superioribus » « in superioribus » « desuper » connotan un fenómeno extrínseco a su personalidad. Es y dícese Cristo Superior, porque viene de arriba sobre Jesús y remonta nuevamente arriba.

Ni siquiera se ha propuesto el Santo determinar la diferencia entre el Cristo Superior, venido del cielo sobre Jesús, y el Salvador Superior. Las más veces — a juzgar por la terminología [13] — los identificaba. El Cristo Superior y el Salvador, también Superior, se distinguían del Jesús, sobre que descansaban, mas no entre sí. Tampoco trató Ireneo de escudriñar el valor absoluto que podía esconder el apelativo de « Salvador », antes aún que bajara sobre Jesús.

Mucho menos pensó en relacionar los temas valentinianos del Cristo Superior con otros afines en Gnosis no-valentinianas. Así el tema basilidiano del Espíritu Santo « servidor » (ὁ διάκονος). ¿ En qué relación estaba la persona de Jesús con el « Servidor » venido del cielo ? [14] Si la persona de Jesús era el Verbo y el Espíritu Santo su διάκονος ¿ se debía a una relación trascendente, anterior a la Encarnación ; o simplemente a la misión del Espíritu en la vida y pasión de Jesús ? [15]

---

[12] *Adv. Haer.* II, 18, 3 cf. supra p. 141 n. 20.

[13] *Salvator Susum*, *Salvator Superior*, *Supernus*, *De superioribus*, *Desuper* ...

[14] Cf. Sühling, *Taube* 74.

[15] Esto último indica Sühling (*Taube* 74), dejando pasar la cristología valentiniana del Pleroma, como si no tuviera correspondencia con la de Basílides ; y extremando la cláusula de Taciano (*ad graecos* 13) : καὶ τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος θεοῦ παραιτούμεναι con arreglo al sentido vulgar de la pasión del Logos. El Espíritu Santo en realidad, como ministro del Verbo

Quizás el Santo ignoraba el epíteto ὁ διάκονος aplicado al Espíritu por Basílides. Pero análogo problema se le hubo de plantear con el tema ofítico del Cristo Superior, nacido de la tríada « *Primus Homo/Prima Foemina/Secundus Homo* » : que ciertamente conocía [16].

Atento sólo a la distinción valentiniana entre el elemento venido del cielo y el nacido en el mundo (Jesús), descuidó al extraño personaje celeste. No adivinó el contenido enorme latente en su prehistoria, ni las consecuencias que fluían del cotejo entre la soteriología « ejemplar » del Pleroma y la sensible del Kosmos. S. Ireneo discurría como los demás eclesiásticos [17].

* * *

El verdadero Cristo superior será para nosotros el Cristo Eón, emitido junto con el Espíritu Santo (también Eón) por el Unigénito para salvación del Pleroma [18].

Eón, trató de remediar (cf. Iren. I, 2, 1 ss.) la deficiencia natural del Verbo, en orden a la visión del Padre. Ὁ πεπονθὼς θεός en lenguaje gnóstico puede igualmente aplicarse al Logos humanado, y al Logos Eón. Cf. Baynes, *Treatise* 64 s. ; Neander, *Gnostische Entwickelung* 46.

[16] Cf. *adv. haer.* I, 30, 1 s.

[17] Muy bien Baynes, *Treatise* 63 s. : The Patristic writings relative to the several manifestations of the Christ are confusing, probably for the reason that the Fathers failed to grasp the meaning of the Gnostics, and accused them of postulating three distinct and separate Beings, whereas their intention was a threefold manifestation of the One, i. e. the Monogenes. Viewing the cosmos as a tripartite unit, and believing, as they did, that some form of salvation or restoration was required for the whole, they taught that the Saviour was manifested in the three divisions in a form and manner suited to the mode of being and needs of each. Thus, according to Valentinian theories, the first Christ, who was the stabilizer of the Pleroma and the Aeons, was a dualnatured, consubstantial Being, called *Christ et Holy Spirit*, in conformity with the dual mode of being of the entities of the Pleroma ... The Gnostic notion on the several manifestations of the One Divine Being would not habe seemed an extravagant or even a novel theory to the thinkers of those days, familiar with Jewish religious history. Many of the appearances on earth of angels, recorded in the O. T., were regarded as manifestations of Jehovah (*sic*). — Baynes continúa dando buenos elementos de juicio.

[18] Al Cristo Eón valentiniano corresponde entre los gnósticos del *Codex Brucianus* el primer misterio o Padre de Jesús. Aunque en rigor el Padre de Jesús se distinga del Primer Misterio como el emitente del emitido, ambos (lo advirtió ya C. Schmidt, *Gnostische Schriften* TU 8, 1-2 p. 425)

Pero ¿ cómo se relaciona el Cristo Eón con el que desciende sobre Jesús ? Identificarlos personalmente es no decir nada. Ninguno de los eones del Pleroma multiplica la persona del Unigénito, cuyos atributos representan. ¿ Podremos distinguirlos como Salvador celeste y terreno, intra e infrapleromático ? ¿ O también como Espíritu interno y externo del Hijo ?

---

representan dos aspectos de un mismo personaje : que se denomina « primer Misterio» por cuanto mira dentro del Pleroma y « Jesús» por cuanto mira al exterior o Kosmos. Como el Unigénito valentiniano se diferencia del Cristo Eón, cuya actividad tiene lugar dentro del Pleroma, y del Salvador Jesús, emitido en orden a la Salud del Kosmos. Tropezamos siempre con la polivalencia de los mismos personajes, míticamente representada con arreglo a la causalidad inherente a sus virtualidades.

Análoga doctrina asoma en el doble *Nous* de Arnobio y de los Oráculos Caldaicos. No son dos Intelectos distintos sino dos virtualidades de uno mismo. Según que mira al Padre o al mundo, en su doble cualidad de Nous o de Demiurgo. Cf. Festugière, RHT III. 55 s. ; si lubet G. Quispel, *L'homme gnostique* 107 ss.

EL SALVADOR SUPERIOR

No siempre distingue s. Ireneo al Cristo Superior del Salvador[1] también Superior. A veces parece confundirlos, aplicándoles sin reparo unos mismos epítetos : « Christus (resp. Salvator) sursum (susum), superior (supernus), de superioribus (de superiori), desuper ». Pero tampoco se muestra muy decidido a identificarlos. Alguna vez, perfilando conceptos — apuntados con suficiencia en el libro I — distingue entre el Cristo Superior y el Salvador que desciende sobre Jesús. He aquí una de sus páginas más significativas :

> Quoniam autem sunt qui dicunt Iesum quidem receptaculum Christi fuisse, in quem desuper quasi columbam descendisse Christum, et cum indicasset innominabilem Patrem, incomprehensibiliter et invisibiliter intrasse in Pleroma ; non enim solum ab hominibus, sed ne ab his quidem quae in caelo sunt potestatibus et virtutibus adprehensum eum ; et esse filium quidem Iesum, patrem vero Christum, et Christum patrem, Deum ; — alii vero putative eum passum, naturaliter inpassibilem existentem ; — qui autem a Valentino sunt, Iesum quidem qui sit ex dispositione, ipsum esse qui per Mariam transierit, in quem illum de superiori Salvatorem descendisse, quem et Christum dici quoniam omnium qui emisissent eum haberet vocabula ; participasse autem cum eo qui esset ex dispositione de sua virtute et de suo nomine, ut mors per hunc evacuaretur, cognosceretur autem Pater per eum Salvatorem quidem qui desuper descendisset, quem et ipsum receptaculum Christi, et universae Plenitudinis esse dicunt, — lingua quidem unum Christum Iesum confitentes, divisi vero sententia = = etenim haec est ipsorum regula, quemadmodum praediximus, ut alterum quidem Christum fuisse dicant qui ab Unigenito ad correctionem Plenitudinis praemissus est, alterum vero Salvatorem esse in glorificationem Patris

[1] Sobre este último término (ὁ σωτήρ) véase la bibliografía citada por F. J. Dölger, *Der Heiland* AuC VI 257 ss.

emissum, alterum vero ex dispositione quem et passum dicunt, recurrentem in Pleroma Salvatorem [2] qui Christum portabat == necesse habemus universam apostolorum de Domino Nostro Iesu Christo sententiam adhibere ... [3].

S. Ireneo divide en tres grupos a los adversarios [4]. Sin meternos a discutir tal división, limitémonos de momento al grupo tercero, a los valentinianos.

El Santo resume una doctrina común a todas las ramas valentinianas. Según ella, dos elementos pueden distinguirse en el personaje central de la soteriología:

1) uno, llamado Jesús, el hombre o salvador de la Economía (ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας σωτήρ) [6]: « Iesum ... qui ... ex dispositione, ipsum esse qui per Mariam transierit, in quem illum de superiori Salvatorem descendisse ».

2) otro, el Salvador bajado de arriba, llamado también Cristo (aunque distinto en realidad del Cristo Eón): « in quem (Iesum) illum de superiori Salvatorem descendisse, quem et Christum dici » « Salvatorem quidem qui desuper descendisset, quem et ipsum receptaculum Christi ... ».

Semejante dualidad de elementos se presta a una doble consideración, según se examine el contraste entre « Jesús » (= Salvador) o el hombre de la Economía, y el Salvador Superior (= Jesús) — en función de la igualdad *Jesús = Salvador*, expresamente formulada por los valentinianos para el Salvador Superior [7] — ; o más bien, el contraste entre el Salvador Superior y el Cristo (Eón).

Comencemos por este último. S. Ireneo, que deja pasar de ordinario tales perfiles [8], recoge muy bien aquí la distinción entre

[2] Cf. la versión de Sagnard 279 muy exacta : ... autre encore le (Jésus) de l'économie ; celui-ci, disent-ils, a souffert, tandis que remontait au Plérôme le Sauveur portant le Christ.

[3] Iren III, 16, 1 (Sagn. 276, 2 ss.).

[4] Quoniam autem sunt qui dicunt Iesum ... receptaculum Christi fuisse... /Alii vero putative eum passum .../Qui autem a Valentino sunt ...

[6] Cf. si lubet Iren I, 15, 3 ... τοῦ ἐκ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου.

Cf. Verhoeven, *Studien* 128 ss. (Oikonomia bij de Gnosis en bij Irenaeus) ; d'Alès, *Le mot o i k o n o m i a dans la langue théologique de s. Irénée*. Rev. des Etudes Grecques 32 (1919) 1 ss..

[7] Cf. Iren I, 2, 6 paulo ante finem.

[8] Cf. tamen Iren. IV praef. 3 : Blasphemant autem et in Dominum nostrum, abscindentes et dividentes Iesum a Christo et Christum a Sal-

el Salvador que desciende sobre Jesús, y el Cristo Eón. El Salvador no es propiamente hablando el Cristo (Eón), sino que *se llama Cristo*, por ser « receptáculo de Cristo ». El Cristo preexiste al Salvador, como en general todos los Eones del Pleroma preexisten a su fruto común. El Cristo — anota muy bien el Santo — « ab Unigenito ad correctionem Plenitudinis praemissus est » aludiendo a la doctrina escenificada por Tolomeo, y recogida en *adv. Haer.* I, 2, 5 [9].S. Ireneo evoca en esta sola línea cuanto dijimos arriba sobre el Cristo Eón : recuerda el drama intrapleromático, y la distinción entre el Cristo y los demás habitantes del Pleroma ; *a fortiori* entre el fautor de la « correctio Plenitudinis » y el Salvador « fructus totius Pleromatis ». Estima empero prácticamente despreciable, a su intento, tal distinción.

El término « praemissus est » se halla bien escogido. El Unigénito *preemitió* en efecto al Cristo en matrimonio con el Espíritu Santo, mucho antes que *emitiera* al Salvador del Universo [10].

---

vatore et Salvatorem rursum a Verbo et Verbum ab Unigenito. Et quemadmodum fabricatorem ex labe sive defectione emissum dicunt ; sic et Christum et Spiritum sanctum propter labem emissum docuerunt et Salvatorem ab his Aeonibus qui a labe emissi sunt, fructificationem esse ... ; IV, 33, 3 : Iudicabit autem et eos qui sunt a Valentino omnes, quia lingua quidem confitentur unum Deum Patrem ... et unum Dominum Iesum Christum Filium Dei similiter lingua confitentes, propriam quidem emissionem sententia sua Unigenito donantes, propriam vero Verbo, et alteram Christo, alteram vero Salvatori ... Interrogabuntur a Christo, quem et postea natum quam Pleroma Aeonum dicunt, et emissionem eius post diminutionem sive defectionem ...

[9] Y sobre todo — con ligeras variantes — por s. Hipólito : cf. *Ref.* VI, 32, 4. 5 ; 36, 1. 3. 4 (véase Sagnard, *Gnose* 167). El tema de s. Hipólito, igual que el de Marcos val. (cf. Iren I, 14, 5) esconde a pesar de la orientación escatológica de la διόρθωσις una implícita alusión al drama interior del Pleroma. Puede verse Sagnard, *Gnose* 369. 552. 539.

Atiende a los efectos externos del pecado de Sophia, y a su redención por el Salvador sensible ; sin negar el desorden interno del Pleroma, y su restauración (Ejemplar) por el Unigénito.

[10] Al *praemissus* aplicado por s. Irenco a la aparición del Cristo Eón corresponde exactamente el ἐπιπροβληθεὶς ὑπὸ τοῦ Νοὸς καὶ τῆς Ἀληθείας dos veccs rcpetido por el documento valentiniano de s. Hipólito : *Ref.* VI, 36, 3-4 (W 166, 6 s. 10 s.).

Sería dc interés conoccr otras orquestaciones dcl tema. La « correctio Plenitudinis» fué comparada con muchísima probabilidad a la « circuncisión». Lo persuaden varios pasajes valentinianos : *ET* 33, 4 : ἐμυσάχθη μέντοι ἐνιδοῦσα τὴν ἀποτομίαν αὐτοῦ, ὥς φασιν αὐτοί. Iren I, 11, 1 : καὶ τοῦτον μὲν, ἅτε ἄρρενα ὑπάρχοντα, ἀποκόψαντα ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν σκιάν, ἀναδραμεῖν εἰς τὸ Πλήρωμα.

A raíz de la corrección (= Salud) del Pleroma, todos los Eones entonaron un himno de acción de gracias al Padre, y para glorificarle juntaron lo mejor que pudieron allegar, emitiendo conjuntamente al Salvador [11].

Tal emisión conjunta esconde su filosofía. Significa la proyección « extra sinum Dei » de las virtualidades todas del Unigénito, míticamente desarrolladas entre los Eones [12]. Destaca, por

---

Aunque no haya llegado a nosotros, que yo sepa, la exegesis gnóstica de *Rom.* 15, 8 : « Dico enim Christum Iesum *ministrum* fuisse *circumcisionis* (λέγω γὰρ Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς) propter veritatem Dei ». estoy casi seguro que la hubo, y con aplicación : *primero*, a la ministración del Espíritu, y *segundo*, a la « correctio Plenitudinis ». Lo primero se descubre en un curioso paralelo del Ambrosiaster (*liber quaestionum* ed. Souter, quaest. 58) : « qui donum dei patribus repromissum ministraturus esset (104, 19 s.) ... Christum ministrum fuisse circumcisionis pro veritate dei ad confirmandas promissiones patrum » (105, 1 s.). Para lo segundo yo no hallo paralelo. Pero en exegesis gnóstica apenas extrañaría, urgiendo el misterio de la circuncisión espiritual de que habla en ocasiones el Apóstol. Cf. Orígenes-Rufino (*Comm. in Rom.* lib. X § 8 PG 14, 1263 C ss.) : « Quomodo Christus minister fuerit circumcisionis ad stabiliendas promissiones Patrum, duplici modo intelligi potest ... Sive alio modo, ut illius circumcisionis Christus minister fuisse dicatur, de qua idem Apostolus dicit (*Rom.* 2, 28) : « Non enim qui in manifesto Iudaeus est, neque quae manifesta in carne est circumcisio, sed qui in occulto Iudaeus est, et circumcisio cordis in spiritu non littera ... » et secundum quod idem Apostolus in aliis dicit (*Col.* 2, 11) : « In quo etiam circumcisi estis circumcisione non manufacta in exspoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Christi, consepulti ei in baptismo ». Cf. asimismo Orígenes-Rufino o. c. lib. II § 12 PG 14, 899 A ss. El Cristo Eón, como « ministro » o Salvador del Pleroma, cortaría el aborto de Sophia Superior. Esto explica al menos escriturariamente el epíteto basilidiano ὁ διάκονος, dentro de la Economía de la Salud en el interior del Pleroma. Circuncisión y purificación equivalen, sobre todo cuando el mito valentiniano de la escisión del ἔκτρωμα se ampara en términos tan interesantes como ἀποτομία, ἀποκόψαντα, περιτομή (apud Orig., *C. Cels.* VI 34 s.). Agréguese s. Epifanio, *Ancoratus* 68, 1 (Holl GCS I. 82, 23 ss.) : a propósito de Taciano, mis *Est. Valent.* I. 600 ; si lubet Sühling, *Taube* 75.

[11] Iren. *adv. haer.* I, 2, 6. Cf. Baynes, *Treatise* 73. 76 ss. con buenos paralelos.

Para el tema de la Himnodia, ocupación y deber principal de los bienaventurados, véase Kroll, *Lehren* 308 ss. 328 ss. — Sobre la παιδοποιΐα como imitación de Dios (= Padre) ibid. 343.

[12] Cf. Baynes, *Treatise* 76 ss. — La concepción origeniana del Verbo « sistema de ideas o teoremas », a manera de atributos o propiedades relativas, va también por ahí. Cf. si lubet Muszner, *Christus* 61 ss.

Mencionemos un fragm. del *Evang. Ver.* 23, 28 ss. que sensibiliza la

contraste con el drama de Sophia Achamoth, la índole específicamente soteriológica del personaje así emitido: Fruto de Salvación (del Pleroma), y Causa de la misma (en el kosmos).

En la figura mítica del Salvador, « primo et per se » aparece no el creador (= demiurgo supremo) del mundo, sino el « santificador e iluminador de la Iglesia »: aunque actúa como Logos (creador) y como Cristo (Salvador), la primera virtualidad se encamina a la segunda.

Es ya sintomático que personalmente se denomine « Jesús ». Y que no obstante recibir, en virtud de la emisión, las apelaciones de todos los Eones, se llame de manera especial Logos y Cristo. No sólo porque recapitula las perfecciones del Unigénito y entre ellas las del Logos y Cristo; sino porque Jesús reflejará en su actividad cósmica, de manera singular, las dos grandes funciones del Unigénito: *Verbo*, principio y origen del mundo, y *Cristo*, principio de la Salud del mundo.

Toda denominación responde a una virtualidad parcial. El Salvador hereda las denominaciones de « Vida » y de « Espíritu Santo », y las de « Anthropos » y « Ecclesia »; mas todas ellas se polarizan en torno a las dos que sintetizan la doble magna causalidad del Hijo (nacido del Padre para *crear* y *salvar* el mundo), Logos y Cristo.

La distinción levemente apuntada entre el nombre propio — *Jesús* — y los patronímicos — *Verbo* y *Cristo* — justifica el

---

intervención de algunas virtualidades divinas en la manifestación del Verbo fuera del Pleroma (*abal hn ptêrf*). Dice así: « La Sabiduría de El (= del Padre) medita el Verbo. Su Enseñanza (= la virtud de instruir) le profiere. Su conocimiento le manifiesta. Su (Señorío? cf. *Oda Salom.* 1, 1) es como una corona sobre él (= sobre el Verbo). Su Alegría está unida a él. Su Gloria le ha exaltado. Su (Imagen?) le ha revelado. Su Descanso le ha recibido en sí. Su Amor hizo un cuerpo (= tomó cuerpo) en él. Su Confianza le ha abrazado. De esta suerte el Verbo del Padre sale del Todo (= del Pleroma) [*abal hn ptêrf*: no veo necesidad de traducir como los edd. « dans le Tout », ni como Till « im (d. h. wohl: ins) All » ZNW 50, 1959, 173. Mejor Schenke (*Herkunft* 40): « So geht das Wort des Vaters heraus aus dem All »], como fruto del corazón de El (= del Padre) y figura de Su voluntad ». — No entiendo por qué Till refiere al Libro y no al Verbo el objeto de todas las proposiciones. El propio Till traduce a renglón seguido, con significativo paréntesis: « Aber es (= das Wort, der λόγος) trägt das All, erwählt es (pl.) und nimmt auch das Aussehen (?) des Alls an ».

Nos hallamos ante la clásica doctrina valentiniana del Salvador « omnia ex omnibus » (Iren I, 2, 6: I, 3, 4).

intercambio continuo entre las expresiones relativas al fruto del Pleroma [13]. No sólo el mito [14], sino la doctrina que le sustenta, quedan a salvo aun identificando «realmente» al Cristo Superior con el Salvador Superior. Pero apurando el tecnicismo de sus denominaciones, el Cristo Superior (= Eón) difiere del Salvador celeste (= Jesús), como un Eón privilegiado, inmanente al Unigénito e interior al Padre, difiere del Salvador subsistente, dotado de todas las perfecciones del Pleroma y manifestado « extra sinum Dei ». Con una distinción inadecuada.

Al Salvador nacido del Pleroma los valentinianos le denominaban igual que al hijo de María. Era el verdadero Jesús, tipo y ejemplar del que nos vino por María : anterior a él, y engendrado como fruto « virginal », a raíz de la santificación del Pleroma. Algunos no-valentinianos le hacían Hijo del Padre (Primer Anthropos) y del Espíritu Virginal (παρθενικὸν πνεῦμα) o *Prima Femina* [15].

---

[13] Tales como « Salvator susum, supernus, de superiori ...» y « Christus sursum, superior, de superioribus ...».

[14] Cf. Iren I, 2, 6 : « Et propter hoc beneficium (Gnoseos) una voluntate et sententia universum Pleroma Aeonum, consentiente Christo et Spiritu, unumquemque Aeonum quod habebat in se optimum et florentissimum conferentes, collationem fecisse, et haec apte compingentes et diligenter in unum adaptantes, *emisisse* problema, et in honorem et gloriam Bythi perfectissimum decorem quendam et sidus Pleromatis, perfectum fructum Iesum, quem et Salvatorem vocari et Christum et Logon patronymice ac Omnia, quoniam ab omnibus esset». — A esto alude Iren III, 16, 1 cuando dice : « quem (Salvatorem) et Christum dici quoniam omnium qui emisissent eum haberet vocabula ... alterum vero Salvatorem esse in glorificationem Patris (= Bythi) emissum». — Véase Baynes, *Treatise* 76 ss. — Cf. asimismo Iren. II, 14, 5 : « Quod autem Salvatorem ex omnibus factum esse Aeonibus dicant, omnibus in eum deponentibus velut florem suum, non extra Hesiodi Pandoran novum aliquid afferunt. Quae enim ille ait de illa, haec hi de Salvatore insinuant, Pandoron introducentes eum, quasi unusquisque Aeonum, quod haberet optimum, donaverit ei». — La alusión a Pandora se repite en II, 30, 4 ; véase II, 14, 9 ; II, 21, 2 ; IV, 2, 2. Cf. además s. Cirilo de Jerusalén, *Catech.* VI 19 (PG 33, 572 A : Touttée ibid. 569. 3) ; *Oda Salom.* 41, 10 ; *Evang. sec. Phil.* (Labib 104, 13-15 : vers. de Schenke § 20) : « Christus hat alles in sich : Mensch, Engel, Geheimnis und den Vater».

[15] Sobre esta concepción hablaremos otra vez. De momento citemos el *Evang. Verit.* 24, 9 ss. donde el Espíritu Santo representa el seno del Padre, que da a luz al Hijo escondido en él. El Hijo equivale al Cristo Superior, que más tarde se manifiesta como Salvador del Mundo.

El *Evang. sec. Philippum* encubre estas dos Vírgenes (el Espíritu Santo

Los valentinianos no han querido hacer valer el contraste Jesús celeste/Jesús de la Economía. En lugar de aquél hablan del Cristo, o Salvador Superior. El Jesús o Salvador celeste se confunde en realidad con el Cristo bajado sobre el Jesús de la Economía durante el Bautismo. En pura Gnosis valentiniana, Cristo y Jesús pueden traducirse por Jesús celeste y Jesús de la Economía. Por evitar equívocos, mantengamos la terminología ordinaria. Bien entendida la correlación implícita en expresiones como « Salvador de arriba » (al Salvador dc abajo), « Jesús de la Economía » (al Jesús de la *Authentia*), « Cristo Superior » (al Cristo inferior) ...

* * *

Conocemos ya los orígenes del Salvador celeste, fruto del Pleroma. Por su *real* identidad con el Verbo creador (universal) del kosmos, cabría seguir su historia como Verbo. Solo nos interesa aquí la del Salvador celestc, en cuanto tal : en cuanto Salvador. Entre los valentinianos *se le ve intervenir* por vez primera en el Bautismo de Jesús. Esto plantea un problema de excepcional importancia. El Salvador, fruto común del Pleroma, ¿ hizo su primera aparición en el Bautismo del Jordán, descansando sobre Jesús ; o se le unió ya *realmente* en el seno de María ?

A primera vista, la respuesta no ofrece dificultad, teniendo en cuenta el texto que vamos analizando (*adv. Haer.* III, 16, 1). El Salvador (= Jesús, fruto del Pleroma) desciende sobre el hombre de la Economía (= Jesús, nacido por María) en el Jordán, para nuevamente tornar durante la pasión. S. Ireneo discurre — a lo largo del libro III — en tal creencia. Antes del Bautismo, Jesús sería un hombre excepcionalmente nacido (« per Mariam »), y de índole constitucionalmente privilegiada [16], escogido por Dios (o por el propio Salvador Superior) para un día ser « receptáculo de Cristo » desde cl Jordán hasta la Pasión. Jesús no sería desde el seno virginal de María « Verbo » ni « Hijo de Dios », personal

y María), madres de Jesús, con el recurso a Adán, nacido de dos Vírgenes (la *Terra virgo* dcl Paraíso, y el Espíritu) : ed. Labib 119, 16 ss. vers. d Schenke (TLZ 84, 1959, 17) § 83 : « Adam entstand aus zwei Jungfrauen (παρθένος) aus dem Geist und aus der jungfräulichen (παρθένος) Erde Deswegen wurde Christus aus einer Jungfrau (παρθένος) gezeugt, damit er den Fehltritt, der am Anfang geschehen war, wieder in Ordnung bringe» — Todavía hay que retrotraer antes de Adán el tipo del origen virginal de Jesús : esto es, al nacimiento del propio Verbo « extra sinum Patris: « extra Spiritum (= Sinum Patris = Pleroma)».

[16] Enseguida veremos por qué.

mente idéntico al « Salvador » celeste. Sino a lo más, un hombre espiritual, en posesión de un germen « pneumático » procedente a las inmediatas de Sophia — igual que los demás espirituales — y sólo muy indirectamente (también como los demás pneumáticos) hijo natural de Dios : *Primus inter pares*, y nada más.

En este sentido cabría citar un pasaje que probablemente inspiró las consideraciones de s. Ireneo en el libro III, y resulta ahora de especial interés :

> Et sic ille, qui est secundum dispositionem per Mariam generatur apud eum homo, quem Pater omnium transeuntem per vulvam elegit per Verbum ad agnitionem suam [ὃν ... διελθόντα διὰ μήτρας ἐξελέξατο (ὁ πατήρ) διὰ Λόγου εἰς ἐπίγνωσιν αὐτοῦ]. Quum autem venisset ipse ad aquam, descendisse in eum, quasi columbam, eum qui recucurrit sursum, et implevit XII numerum ; in quo inerat semen eorum, qui conseminati sunt cum eo et condescenderunt et coascenderunt. Ipsam autem virtutem quae descendit, semen dicit esse Patris, habens in se et Patrem et Filium et eam, quae per eos cognoscitur innominabilis virtus Siges, et omnes Aeonas. Et hunc esse Spiritum, qui locutus est per os Iesu, qui se confessus est Filium Hominis, et manifestavit Patrem — descendens (Spiritus Sanctus) quidem in Iesum, unitus est. Et destruxit quidem mortem, ait, qui fuit ex dispositione Salvator Iesus ; agnovit autem Patrem Christum. Iesum esse ergo nomen quidem eius, qui est ex dispositione homo, dicit (Marcus ?), positum autem esse in assimilationem et figurationem eius, qui incipit in eum descendere, Hominis, quem capientem habere et ipsum Hominem et ipsum Logon et Patrem et Arrheton et Sigen et Alethian et Ecclesiam et Zoen [17].

El fragmento representa probablemente la ideología del valentiniano Marcos. La analogía con Iren III, 16, 1 — sobre que han llamado la atención algunos críticos — salta a la vista. S. Ireneo en el libro III simplifica y esquematiza.

Obviamente, el Salvador apareció por vez primera sobre Jesús en el Jordán. Sólo nació en Belén el « hombre de la Economía ». El Verbo no nació, como tampoco el Salvador, en la ciudad de

---

[17] Iren I, 15, 3.

David. Así lo ha entendido s. Ireneo[18] y se lo echa en cara a sus adversarios, oponiéndoles el texto evangélico.

Denuncia en ellos una contradicción. Por un lado — según noticias del Santo[19] — los ángeles de Belén, venidos de la Ogdóada (= el reino de Sophia Achamoth, donde se estableció también el Salvador nacido del Pleroma[20]) anuncian a los Pastores la bajada del Cristo Superior (« descensionem Superioris Christi») : su nacimiento en la ciudad de David. Por otro, el Cristo o Salvador Superior bajó en forma de paloma sobre el Jesús de la Economía, durante su Bautismo, a los treinta años.

S. Ireneo, consecuente con la exegesis obvia de fragmentos como el citado poco ha (*adv. Haer* I, 15, 3), prefiere mantener lo segundo : « eum qui susum sit Christum et Salvatorem non natum esse sed et post baptisma eius qui sit de dispositione Iesu ipsum sicut columbam in eum descendisse ». Y como esto contradice abiertamente al anuncio de los Pastores, los ángeles de la Ogdóada mienten al decir que « bajó el Cristo Superior ».

Pero ¿ se impone acaso tal actitud ?

He aquí las dos cláusulas aparentemente contradictorias, recogidas por él entre sus adversarios :

a) « angelos ab Ogdoada venisse[21] et descensionem Superioris Christi manifestasse »[22] ;

b) « eum qui susum sit Christum et Salvatorem ... post baptisma eius qui sit de dispositione Iesu ... sicut columbam in eum (Iesum) descendisse ».

---

[18] Cf. v. gr. Iren III, 10, 4 (170, 15 ss., 5) hablando del anuncio angélico a los Pastores de Belén (*Lc.* 2, 9-14) : « Hos angelos falsarii Gnostici dicunt ab Ogdoade venisse et descensionem superioris Christi manifestasse. Sed corruunt iterum dicentes eum qui susum sit Christum et Salvatorem non natum esse, sed et post baptisma eius qui sit de dispositione Iesu, ipsum sicut columbam in eum descendisse. Mentiuntur ergo Ogdoados angeli secundum eos, dicentes : « Quoniam generatus est hodie vobis Salvator, qui est Christus Dominus in civitate David» (*Lc.* 2, 11). Neque enim Christus neque Salvator tunc natus est secundum eos, sed ille qui est de dispositione Iesus, qui est mundi Fabricatoris, in quem post baptisma descendisse, hoc est post triginta annos, supernum Salvatorem dicunt».

[19] Las fuentes directas sobre el particular no han llegado, que yo sepa. hasta nosotros.

[20] Cf. C. Schmidt, *Epla. Apostolorum* 503 ss.

[21] Se entiende, a raíz del nacimiento de Jesús en Belén.

[22] Se entiende : « a los Pastores». Tales acotaciones las impone claramente el contexto.

Ante ambas afirmaciones caben al menos dos actitudes. Una la de s. Ireneo que discurre así:

Si el Cristo Superior bajó ya en Belén — según noticia de los ángeles de la Ogdóada — no tenía por qué haber bajado en el Jordán. Luego una u otra afirmación es falsa. La segunda se halla muy atestiguada por los valentinianos, y repetidas veces. Luego es falsa la primera. Entonces ¿quién nació en Belén? El Jesús de la Economía. Y como éste no es el Cristo Superior, habrá de ser el Cristo Animal, hijo del Demiurgo, no de Dios. Tertuliano comparte la misma opinión [23].

Otra actitud posible. Habría contradicción entre las dos aserciones, si el « Christus Superior » cuyo descenso anuncian los ángeles a los Pastores fuera el mismo que bajó sobre Jesús en el Jordán. Mas los valentinianos habían distinguido muy bien entre los Eones del Pleroma, al Logos y al Cristo, dos virtualidades complementarias del Unigénito. ¿No dejarían sentir, dentro de su cristología, al Salvador, desde los días de Belén, *en cuanto simple Logos*, para luego en el Jordán hacerle actuar *en cuanto Cristo* o Salvador estricto?

Tales dudas, nacidas de la entraña misma del sistema valentiniano, insinúan la posibilidad de resolver la contradicción « obvia » sobre que tan fácilmente pasan los críticos, descuidando su inmensa trascendencia [24].

En pro de esta segunda actitud habla quizás una distinción de Basílides en exegesis a *Lc.* 1, 35: « El Espíritu Santo vendrá a tí, y la virtud del Altísimo te hará sombra ».

> Descendió pues de la Hebdómada la luz que había (primero) bajado desde la Ogdóada Superior al Hijo de la Hebdómada (y se metió) en Jesús, el Hijo de María (ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τῆς Μαρίας) [25], y (Jesús) fué iluminado encendiéndose con la Luz que resplandeció en su interior (εἰς αὐτόν). Esto es, enseña (Basílides), lo dicho (en *Lc.* 1, 35): « Espíritu Santo vendrá sobre tí », el (espíritu) que sale de la Filiedad, atraviesa el Espíritu frontero entrando en la Ogdóada y la Hebdómada hasta llegar a María. « Y virtud del Altísimo te hará sombra »,

[23] Cf. *adv. valent.* 27. Véase asimismo s. Epifanio, *haer.* 31, 22 initio.

[24] Cf. si lubet Sagnard, SCh vol. 34 p. 58.

[25] La frase κατῆλθεν ... τὸ φῶς ... ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν indica la inserción del espíritu en Jesús, durante el Bautismo del Jordán. Cf. infra 261 ss.

la virtud de la unción (τῆς χρίσεως)[26] procedente de la cima superior (ἀπὸ τῆς ἀκρωρείας ἄνωθεν)[27] a través del Demiurgo hasta la creación, esto es (hasta) el Hijo (de María, Jesús)[28].

Salvo meliori Basílides distinguía entre el Espíritu que bajaba hasta el seno de María, y la Virtud que hacía sombra a Jesús hijo de María, iluminándole (en el Jordán). Lo primero representa la Filiedad que hace del niño escondido en el seno de María, verdadero Hijo de Dios, como manifestación de la Filiedad superior del Pleroma. Lo segundo es a mi entender la Virtud de la Unción (δύναμις τῆς χρίσεως), por la cual el Hijo de Dios es ungido y hecho « Cristo » en su humanidad.

A ser cierta nuestra explicación, Basílides habría atestiguado en función de los términos bíblicos (Espíritu Santo/Virtud del Altísimo) las dos virtualidades fundamentales del Salvador : en cuanto Logos y en cuanto Cristo.

Con esto desaparecería la contradicción denunciada por san Ireneo. Los ángeles de la Ogdóada anunciarían a los Pastores la bajada del Logos : el nacimiento del Verbo, hijo de Dios, en Belén. La virtualidad estrictamente soteriológica se dejaría sentir a partir del Jordán : cuando *visiblemente* entró en Jesús la paloma simbólica, y el Hijo de Dios comenzó a actuar como Cristo.

Baste de momento apuntar esta posibilidad de solución. Y sinteticemos algunos elementos ya adquiridos.

* * *

Sintesis

El Cristo Eón, en contraste con el Logos Eón, representa la virtud soteriológica del Hijo. El Unigénito de Dios, en cuanto anuncia el Evangelio a los Eones, ignorantes de El y desordena-

---

[26] P. tiene κρίσεως, y por él aboga Wendland ; contra los editores de Gotinga (1859).

[27] Cf. Orígenes, *Cont. Cels.* VI, 79 sobre el simbolismo de *Ps.* 132, 2 τὸ μύρον ἀπὸ κεφαλῆς καταβέβηκεν ἐπὶ τὸν πώγονα. Al cual responde en Basílide uno muy significativo (apud Hippol. *Ref.* VII, 22, 15), que parece apunta a la χρίσις (= μύρον) o a su correlativa δύναμις (Hippol. loc. cit. 14 : μύρο τὴν δύναμιν).

[28] Hippol. *Ref.* VII, 26, 7-9.

dos, y los consuma «gnósticamente» mediante la infusión del Espíritu Santo.

El Logos Eón es el Unigénito, en cuanto principio de racionalidad y vida (germinal) divina en el Pleroma. Confiere el ser racional de lleno; y el ser divino «incoado», mas no consumado. Representa una virtualidad previa a la del Cristo. Primero ha de aparecer el Pleroma en su ser natural, aunque llamado mediante el germen divino a la perfección (sobre)natural. Y luego la consumación divina o Gnosis, la Salud perfecta.

Dentro del lenguaje mítico cuasitemporal se puede distinguir entre la actividad del Hijo en cuanto Logos y la actividad en cuanto Cristo Salvador. El mismo Unigénito, que primero crea como Logos, puede llegado el tiempo salvar lo que antes creó, consumando lo iniciado como Verbo. Así ocurrió entre los Eones del Pleroma. ¿Habrá algo análogo en el Kosmos sensible, actuando el Hijo como Verbo creador y como Cristo salvador?

El Salvador Jesús, fruto del Pleroma, compendia las virtudes todas del Unigénito. Lo que éste entre los Eones, será aquel fuera del Pleroma. Entre sus atributos destacan dos, representados por los nombres patronímicos de Logos y de Cristo. A pesar de distinguirse «secundum emissionem» del Unigénito, tiene la misma personalidad que El[29] y sus mismas facultades, aunque como destinadas a actuarse en la región de la sombra (no en la Región Ejemplar de la Verdad) nunca en la medida del Salvador interior al Pleroma. Posee *en cuanto Logos* una virtud creadora universal; y es principio de racionalidad y aun de vida divina (incoada) para cuantos de El participan. *En cuanto Cristo* es el Salvador del mundo: representa la virtud más alta del Unigénito, en cuanto santificador y consumador de los miembros de la Iglesia, a quienes confiere su propio Espíritu, y con El la Gnosis perfecta.

El Salvador Jesús no tiene por qué interesar simultáneamente todos sus registros. Les pondrá en ejercicio, dentro de la Economía querida por el Padre, comenzando por lo menos digno y terminando por lo más. Dejará sentir, mediante Sophia Achamoth, su poder creador universal. Actuará mediante la Sabiduría como arquitecto del mundo sensible, preparando el ambiente para el Hombre. En cuanto Logos, dotado de vida divina (Logos/Zoe), llevará singularmente su comunión con la Sabiduría al crear al hombre. La antropología misma le interesa sobre todo en orden a la Iglesia de los Escogidos, en quienes se dispersa Sophia. Por

---

[29] Cf. sobre todo *ET* 7, 2 ss.

eso actuará con especial título en la formación del Hombre Espiritual. Lo hará en íntima unión con Sophia (como Logos/Sophia), prenunciando la unión escatológica.

Más tarde vendrá en el Nuevo Testamento, como Cristo Salvador, a consumar la obra incoada en Adán [30] recogiendo la mies dispersa entre los miembros de la Iglesia « inseminada ». El Salvador aparecerá primero como Verbo encarnado (en el seno de María), sometiéndose a las leyes del humano desarrollo para manifestarse en su día predicando el Evangelio y santificando a los miembros de elección. En el Jordán se dará a conocer como Cristo, recibiendo en su humanidad el Espíritu Santo, e inaugurando el tiempo de la predicación y de los milagros. La Salud de la Iglesia reclama primero la de su Cabeza. El Espíritu santificará por tanto la humanidad de Jesús entre el Jordán y la Resurrección para luego santificar « connaturalmente » a los hombres, viniendo del Cristo Glorificado.

---

[30] Cf. si lubet Sagnard, *Gnose* 489 ss. ; Schlier, *Ignatius* 48 ss.

EXCURSUS

El pecado de los Eones y su versión neoplatónica

El mito del desorden entre los Eones del Pleroma escandalizó a los eclesiásticos, porque repugnaba a su sentido teológico. ¿Cómo proyectar el pecado dentro de la región de lo divino? No menos hubo de escandalizar a Plotino, cuando tanto se indigna contra la pretendida caída del *Anima mundi* o demiurgo gnóstico [1].

El gran neoplatónico no se detuvo a examinar la ideología oculta en tan singular drama. Bien lejos estaba de sospechar sus analogías con una doctrina por él abiertamente sostenida, y repetidas veces: la teoría de los dos momentos del Nous.

En efecto, el primer principio tiene una simplicidad incompatible con toda operación aun mental. El Uno obra necesariamente, sin pensar en ello. No hay en él una Inteligencia que pensando produzca el Verbo. El Uno plotiniano corresponde al Bythos, cuyo pensamiento inmanente no hace dualidad con El [2]. Su Nous en cambio corresponde aun términológicamente al Nous (= Unigénito) valentiniano; y por lo mismo, al Pleroma de Eones, que míticamente representa la complejidad virtual dinámica del Nous.

Igual que para los gnósticos, el segundo dios de Plotino es el producto de la actividad del Bythos (= del Uno) *ad extra*. Producto inferior a su principio por la dualidad que envuelve (de sujeto y objeto), y por el devenir que implica toda generación. Mientras el Uno permanece inmutable en su identidad, todos los demás seres nacen imperfectos, y sólo adquieren su forma consumada, tornando hacia su origen a impulsos de un deseo innato.

El segundo dios hállase también sometido a esta ley. Dos estadios se distinguen en él:

---

[1] *Enn.* II, 9, 4, 1 ss.

[2] Cf. R. Arnou, *Contemplation créatrice* 126 ss.

a) en el primero, el Nous viene a ser únicamente materia espiritual, un Intelecto en potencia, arrastrado hacia su principio de origen por una fuerza congénita. El Uno, principio de todos los seres, constituye también su Fin, y sólo en El halla, como los demás, su Perfección (= Beatitud).

En tal estadio el Nous requiere aquello que los valentinianos denominan « formación substancial y gnóstica » (μόρφωσις κατ' οὐσίαν, μ. κατὰ γνῶσιν). Sólo así se convertirá en Intelecto verdadero, con la perfección debida al Nous, en cuanto substancia divina y en cuanto substancia Intelectual. — También el Pleroma, como materia intelectual, requería ser configurado substancial y gnósticamente para adecuarse en la Visión divina, al Unigénito.

Ahora bien, el impulso del Nous plotiniano hacia el Uno, como movimiento de un algo informe, se nos describe como apetencia imperfecta. La terminología de Plotino denuncia a las claras su índole. Simple deseo (ἔφεσις μόνον) y sin forma, se lanza al Uno en virtud de un apetito natural (ὁρμή), y no como inteligencia, pues aún no lo es (νοῦς οὔπω νοήσας, οὐχ ὡς νοῦς). Visión sin objeto (ὄψις οὐκ ἰδοῦσα)[3] y sin imagen (ὄψις ἀτύπωτος). Benz[4] recoge el vocabulario plotiniano :

ὄψις ἀτύπωτος	θέλησις
ὄψις οὐκ ἰδοῦσα	ἔφεσις
νοῦς ὡς νοῦς	ὁρμή
νοῦς οὔπω νοήσας	ἐπιθυμία
	ἐπιβολή

Mas no le da por entero. Al contrastar Plotino la absoluta simplicitad del Uno con la Gnosis extraña a El, define así su íntima filosofía :

> Porque la Gnosis viene a ser un deseo (πόθος τις) y como el hallazgo de quien busca (οἷον ζητήσαντος εὕρεσις)[5].

Saltan a la vista las analogías con el desorden de los Eones, y el fenómeno de su Iluminación. El desorden le conciben los valentinianos como una búsqueda (ζήτησις), deseo imperfecto (ἔφεσις μόνον, πόθος τις), fundado en ignorancia.

A Plotino nunca se le ocurre subrayar la imperfección de la apetencia congénita a la materia informe del Nous, como si fuera pecado. Admite el hecho, como fenómeno necesario, implícito en

---

[3] *Enn.* V, 3, 11, 2 ss.
[4] *Marius Victorinus* 222.
[5] *Enn.* V, 3, 10, 49 s.

todo devenir. Pero los valentinianos ¿quieren acaso declarar otra cosa con su mito? También el Pleroma ha de someterse — con todas las virtualidades inherentes a su materia espiritual — al proceso esencial a toda génesis: viniendo de lo informe a lo formado, de lo imperfecto a lo perfecto, de la pasión al logro, de la oscuridad e ignorancia (visión sin objeto) a la Iluminación (visión vidente ὄψις ἰδοῦσα).

Cotejando el Nous informe de Plotino, en apetencia de ver al Uno, con el Pleroma informe de Tolomeo, en ansias de ver al Bythos ¿qué queda del escandaloso mito valentiniano, y del pecado recriminado por el propio Plotino al mundo superior de los gnósticos?

b) Vengamos al segundo estadio. Merced al movimiento de conversión, el Nous se une al Uno y le contempla, logrando la perfección. A raíz de la contemplación, se hace perfecto Nous. Mediante la Gnosis en acto (νόησις), la potencia pasa al acto. y la materia intelectual queda formada. En habiendo alcanzado el Bien, toma de El la forma y la resuelve en οὐσία. Los términos (ὄψις ἰδοῦσα ... ὁρῶσα, νοῦς καὶ οὐσία καὶ νόησις), aquí empleados [6] subrayan el fenómeno que los valentinianos expresan por γνῶσις, ἐξισάζειν y análogos.

Es el estadio de la Iluminación del Pleroma. Los gnósticos explican el tránsito del primer estadio — pasión de los Eones — al segundo, mediante la actividad soteriológica de Cristo (= Espíritu Santo). Plotino le declara sin salir del campo filosófico. El deseo del Nous informe se cumple al fin, y ello determina el acto intelectual, que hace al Nous perfecto, y le empuja, por un espontáneo movimiento de reversión, *ad extra*. La dualidad entre Pensamiento y pensado hace ahora su aparición, y se deja ver en el Nous con una multiplicidad ideal, análoga a la de Sophia en Orígenes, o el Salvador entre los valentinianos. Todo se halla en él ya formado a raíz de la visión del Uno, y servirá de modelo ideal al mundo.

También este movimiento de reversión tiene su paralelo gnóstico. El Pleroma, a raíz de la Iluminación, siente un impulso irresistible a salir de sí en dirección al Kenoma. Como si la Gnosis en la economía soteriológica del Nous (Unigénito) tuviera su complemento necesario en el mundo sensible, cuyo ideal representa. La Salud de los Eones tiene un destino exclusivamente humano (cósmico y eclesiológico a la vez), igual que el propio

[6] Cf. Arnou, *Contemplation créatrice* 132-34; Benz, *Marius Victorinus* 222.

Unigénito. Dios le concibió en su seno para manifestarlo a la Iglesia. Su Iluminación personal habrá de orientarse asimismo al bien de los Escogidos. De ahí el origen mítico de Jesús.

A la conversión del Nous informe hacia el Uno, corresponde en definitiva la reversión del Nous formado hacia afuera. Aquella tiende a perfeccionarle individualmente ; la segunda, a utilizarle como intermediario entre el Padre y el mundo (resp. la Iglesia).

Las mismas dos fases del Nous se cumplen en cuantos elementos procedan de él. Para los valentinianos es ley general la doble formación, substancial y gnóstica, de todo elemento divino. Sophia Achamoth pasa por las dos fases de conversión a Dios (al Cristo, al Pleroma) y de reversión al mundo (a la Iglesia) : por la primera logra la formación en bien propio, por la segunda forma el mundo y disemina en él sus miembros para que sean un día formados por el Salvador. Dígase lo propio de la Iglesia de los escogidos. También ellos han de ser primero formados natural y cognoscitivamente hasta llegar a la Iluminación : sólo luego santificarán el mundo.

Ningún elemento divino se libra de esta doble tendencia, hacia Dios y hacia afuera. Sobre todo, aquellos que como el Nous (= Verbo) y Sophia Achamoth tienen un destino esencialmente mediador.

Examinada la mitología de Tolomeo a la luz del Nous plotiniano, en su doble movimiento de conversión y reversión, se adivina muy bien la filosofía íntima del pretendido desorden de los Eones. El mito escenifica la diferencia radical entre el Bien y la Inteligencia, que Plotino declara en *Enn* III, 8, 11, 1 ss. : « Por ser el Nous una visión y visión que ve, viene a ser una potencia que pasa al acto. Tendrá por tanto una materia y una forma, como también la contemplación en acto tiene dos cosas. Antes de ver era una sola. Lo uno hízose dos y las dos cosas una. Con la visión viene de lo sensible la plenitud y como la perfección. El Bien es en cambio lo que da plenitud a la visión del Nous ... » ibid. 21 ss. : « El Bien dió al Nous que ve, una huella de sí. De ahí, en el Nous el deseo (de colmarse con su visión). Y siempre desea y siempre logra. Allí (en el Bien) no hay deseo. ¿ De qué había de ser ? Ni logro, porque tampoco hubo deseo. No es pues Nous. Porque en el Nous hay deseo y apetito hacia su propia forma ».

Los valentinianos habrían aplicado muy bien tales líneas al pecado de los Eones (cf. *Enn.* III, 8, 6, 12 ss.). En rigor, no es un estricto pecado, sino la expresión de un momento, caracte-

rístico de la materia inteligible en su natural ascensión al principio de origen. Expresión cristianamente atrevida, y fácil al escándalo, porque introduce en el Hijo de Dios un *pathos* inaceptable, y distingue entre el Verbo informe — no dotado de la Vista del Padre ni de las formas inteligibles — y el Verbo deificado y perfecto.

En lo esencial, tal doctrina se repite en Orígenes [7]. Claro testimonio de una ideología común, anterior a Plotino, de la cual fueron igualmente tributarios los valentinianos, Orígenes y el neoplatónico [8].

Si no sus inventores, los valentinianos fueron los primeros en incorporarla a la teología cristiana. Fenómeno puramente filosófico en Plotino, adquiere en Tolomeo una impostación soteriológica de insospechada trascendencia. Dramatizado en el seno mismo de la divinidad, en el Unigénito, presagia efectivamente las líneas fundamentales de la futura misión de Jesús en el mundo.

La trilogía neoplatónica *Unum* (*Pater*)/*Nous*/*Anima* viene después de la valentiniana Bythos (Pater)/Nous/Sophia. Y el doble movimiento, esencial al Nous plotiniano, se traduce para Tolomeo en la Economía ejemplar de la Salud, que gobernará el proceso histórico del mundo [9].

Nunca sospechó Plotino que los gnósticos se le hubieran adelantado a su propia teoría. Y menos poniendo en juego los valores cristianos de la más fina teología : *a*) la necesidad de un principio divino gratuito (la unción del Espíritu) para llegar a la intuición de Dios ; *b*) y la mediación necesaria del Cristo — principio inmediato del Espíritu — para elevar el principio cognoscitivo humano hasta la unidad con el Padre.

---

[7] Como muy bien ha probado el P. Arnou, *Contemplation créatrice* 124 ss.

[8] Y en parte s. Agustín, para su explicación de la creación angélica : cf. Arnou a. c. 130 ss.

[9] Cf. cap. X.

Capitulo quinto

ALGUNOS TEMAS COLATERALES

Los dos Cristos de Origenes

S. Pánfilo recoge en su *Apología*[1] una acusación anónima contra Orígenes: « Alia quoque criminatio est, qua asserunt eum (= Origenem) duos Christos praedicare ». A juzgar por la respuesta del Santo Mártir, de los dos Cristos uno sería el Verbo Dios y otro Jesu-Cristo, nacido de María[2].

Pánfilo rechaza el cargo mediante varios testimonios taxativos. *El primero*, sacado del libro 1. a Isaías, supone la unidad y unicidad de Cristo, en paralelo con la unidad de Dios Padre y del Espíritu Santo. Conocemos ya la idea por s. Justino. Sin determinar la índole de la unción, subraya el origen de todos los « cristos » a partir de uno (del *Unus Christus*)[3].

El segundo, procedente del libro 1. *in Matthaeum*, insiste en la unidad personal de quien estando primero *in forma Dei* « venit etiam formam servi accipere ». Su nacimiento en este mundo sale de lo normal entre los hombres. Ya antes había existido. El que era antes, y en forma de Dios, vino *también* a tomar forma de siervo[4].

---

[1] C. V, acusación 5.

[2] « Sed persequamur consequenter etiam alia, in quibus accusatur quasi duos Christos dicens, unum *Deum Verbum*, et alium *Iesum Christum qui ex Maria natus est* ... PG 17, 588 A.

[3] Cf. PG 17, 588 BC: « Ab uno enim Christo multi fiunt christi, de quibus Scriptura dicit: Nolite tangere christos meos, et in prophetis meis nolite malignari (*Ps.* 104, 1)». Posiblemente se refiere aquí a la unción veterotestamentaria (profética ?), en contraste con la filiación adoptiva derivada del Unigénito, a título de Hijo de Dios, en el NT: « Christus vero sicut per hoc quod Christus est christos facit, ita et per hoc quod Filius Dei est, et Filius proprius et Unigenitus, omnes eos qui percipiunt ab eo spiritum adoptionis, filios Dei facit». PG 17, 588 C.

[4] « Dubium non est quod nativitas eius non est talis ut quasi qui ante non fuerit, esse coeperit, sicut de nativitate hominum putatur: sed qui

El tercero, del libro 3. de la *Epla. ad Colossenses*, recalca la mediación inherente a la persona del Verbo, antes aún de su Encarnación. Supone implícita la identidad Verbo = Cristo, que continúa inmutable en la Encarnación. La misma economía de la Ley dada por medio de los ángeles, implica la mediación del Verbo Cristo. Pues sólo por Cristo puede ser santificada la Ley y el Mandamiento. Preexistía de consiguiente el Cristo, como mediador y principio de santificación aun para la Ley [5].

El Santo Mártir no se detiene a estudiar el fundamento probable de la acusación antiorigeniana de los dos Cristos, el Verbo Dios y Jesús hijo de María. La ideología de Orígenes no seguía los cauces del mito valentiniano. Pero quizás había exagerado las dos realidades del Cristo, divina y humana, y las dos etapas del alma de Jesús, antes y después de la Encarnación; y peor aún, los dos estadios del alma, antes y después de ungida por el Verbo en el mundo racional.

El segundo testimonio aducido por s. Pánfilo resulta en este punto sintomático. Supuesta la doctrina origeniana de la preexistencia de las almas, el doble estadio — antes y después de la Encarnación — era en Jesús análogo al de los demás. El Alma preexistente de Jesús había dado lugar positivamente en *de Principiis* a una teoría directamente relacionada con nuestro tema: la unción suya por el Verbo, en premio de su fidelidad a Dios. El Alma de Jesús habría sido Ungida, hecha Cristo, mucho antes de su Encarnación.

¿ No pudieron haberse inspirado aquí los detractores de Orígenes para su acusación del doble Cristo ?

En efecto, a juzgar por un fragmento conservado por Jus-

---

prius erat, et erat in forma Dei, venit etiam formam servi suscipere» PG 17, 589 A.

[5]» Data est autem lex Moysi per angelos in manu et virtute Mediatoris Christi (cf. *Gal.* 3, 19), qui cum esset in principio Verbum Dei et apud Deum esset et Deus esset Verbum (cf. *Ioh.* 1, 1) Patri in omnibus ministrabat. Omnia enim per ipsum facta sunt (*Ioh.* 1, 3), id est non solum creaturae, sed et lex et prophetae. Et ipse est mediator Dei et hominum (1 *Tim.* 2, 5). Quod Verbum in fine quidem saeculorum homo factus est Iesus Christus: sed ante hunc manifestum in carne adventum mediator quidem erat hominum, sed nondum erat homo. Erat tamen et tunc mediator Dei et hominum: unde et data lex per angelos, sine ipsius mediatoris manibus data esse non dicitur, ut esset lex sancta et mandatum sanctum et iustum et bonum (Rom. 7, 12), et omnia haec sanctificarentur a Christo« PG 17, 589 B-590 A; véase un lugar exactamente paralelo en s. Jerónimo (= Orígenes) *ad Galatas* 3, 19 Vallarsi 441.

tiniano en su *Epla ad Mennam* [6], el Emperador vió en el libro 2. *de Principiis* un pasaje en que Orígenes hizo al Señor puro hombre. El pasaje donde el Alejandrino describe largamente la unción del Alma preexistente de Jesús en premio a su fidelidad y amor a Dios [7]. En los anatemas 8. y 9. del *Sínodo Const.* del año 543 [8] se condena a Orígenes por haber llamado propiamente Cristo a la Mente (νοῦς) creada de Jesús, por su comunión con el Verbo. También el Sínodo apunta al pasaje origeniano, denunciado por el Emperador.

No voy a analizar las páginas de Orígenes. Su teoría es sobrado conocida. Pero no obstante el interés que merece al Alejandrino el Alma de Jesús, sus expresiones le salvan perfectamente de la acusación formulada contra él. El fragmento mismo aducido por Justiniano [9] no prueba la dualidad entre el Verbo Dios de un lado, y el Hombre Cristo por otro. Pues la unción del νοῦς por el Verbo representa la unión substancial de ambos. El Alma de Jesús pasa a pertenecer al Verbo que la unge. La unción, como tal, afecta al νοῦς a raíz de su comunión mutua: « Dilectionis igitur merito unguitur oleo laetitiae, id est *anima cum verbo dei Christus efficitur* » [10]. La acusación de Justiniano tendría fundamento, si la unión *nous/Logos* fuera accidental. Pero la insistencia origeniana en destacar la comunión (substancial) única entre ambos, le pone a salvo del ataque contra la unidad personal entre el Alma y el Logos, antes y después de la Encarnación. Véalo el lector :

> Ungi namque oleo laetitiae non aliud intellegitur quam spiritu sancto repleri. Quod autem prae participibus dixit, indicat quia non gratia spiritus sicut prophetis ei data est, sed ipsius verbi dei in ea substantialis inerat plenitudo, sicut et apostolus dixit : « In quo inhabitat omnis plenitudo deitatis corporaliter » [11].

---

[6] Mansi IX 528 con el título ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου τοῦ περὶ ἀρχῶν βιβλίου· ὅτι ψιλὸν ἄνθρωπον λέγει τὸν κύριον.

[7] *De Princ.* II, 6, 3. 4 Koet. 141, 25 ss.

[8] Apud Hahn, *Bibl. der Symb*³. p. 229. Véase Koetschau GCS Origenes V. 142 ad calcem.

[9] Apud Koetschau V. 143, 18 ss. διὰ τοῦτο καὶ ἄνθρωπος γέγονε Χριστός, ἐξ ἀνδραγαθήματος τούτου τυχών.

[10] *De Princ.* II, 6, 4 Koetschau 144, 1 s. — En la línea que luego habría e generalizarse en los siglos IV. y V. incardinando la *unción* del Espíritu la unión hipostática. Cf. s. Agustín, *de trin.* XV 46 PL 42, 1093 s. ; s. erónimo, *in Marc.* I, 1-12 CC 78 p. 457 lin. 193.

[11] *De Princ.* II, 6, 4 Koetsch. 144, 2 ss.

Orígenes podía muy bien concebir al Verbo, en su ser personal, antes de la unión también personal con el Alma o Nous de Jesús. La dualidad representaría entonces un caso particular de distinción entre el Verbo Dios y cada uno de los racionales procedentes de El. Mas no por eso significaba dualidad de Cristos. Y a raíz de la unción (= unión substancial) del Alma por el Verbo, desapareció la dualidad *personal* (Logos/Nous) para dar lugar al único Cristo. El vaciamiento mismo del Nous, de que habla alguno de los Anatemas antiorigenianos (διὰ τὸν ὥς φασι κενώσαντα ἑαυτὸν νοῦν)[12], vendría a confirmarlo.

En definitiva las páginas impugnadas por Justiniano serán vulnerables a otra cuenta, mas no porque comprometan la dualidad de Cristos, reduciendo al Alma (= ἄνθρωπος) de Jesús a la categoría de un Cristo psíquico, independiente, a la manera del Cristo Animal de los valentinianos. Y menos, haciéndole un Cristo de segunda categoría, al modo de los Reyes o Sacerdotes del AT, en premio a una conducta privilegiada. La unción de Jesu-Cristo en Orígenes es siempre imparticipada y substancial.

* * *

A la acusación antiorigeniana hubo de contribuir una cierta peligrosa terminología, que recordaba demasiado a los herejes. Así v. gr. cuando contrasta la κενότης con el πλήρωμα de Jesús, con arreglo a los dos estadios terreno y celeste del Verbo[13]. Aunque no siempre con términos tan cercanos a los valentinianos, Orígenes subraya más de una vez el dualismo entre el Verbo Verdadero y la « Sombra del Verbo », y recuerda en exceso las categorías platónicas (resp. el paralelo entre el Logos del Pleroma y el Verbo inferior).

En alguna ocasión, el contraste entre la realidad y la sombra se traduce por el del Verbo Unigénito y el Alma que fué ungida por El : en la línea que ya conocemos. Orígenes se ampara en un texto clásico de las *Lamentaciones* de Jeremias (4, 20) : « Espíritu de nuestro Rostro (es) Cristo Señor ... del cual hemos dicho : En su sombra viviremos entre las gentes » (iuxta LXX)[14]. Véanse algunos ejemplos :

---

[12] Cf. Koetschau 142 ad calcem.

[13] *De orat.* 23, 2 (K. 350, 19 ss.). Cf. si lubet Harl, *Origène* 199.

[14] El texto ha sido estudiado por el P. Daniélou, Mélanges Lebreton I. 338 ss. Para Orígenes ibid. 343 s. y Harl, *Origène* 197 s.

Arbitror sane etiam Hieremiam Prophetam intellegentem, quae sit in eo natura dei sapientiae, quae etiam haec, quam pro salute mundi susceperat, dixisse : « Spiritus vultus nostri Christus dominus, cuius diximus quod in umbra eius vivemus in gentibus ». Pro eo enim quod sicut umbra corporis nostri inseparabilis est a corpore et indeclinabiliter motus ac gestus corporis suscipit et gerit, puto eum animae Christi opus ac motus, quae ei inseparabiliter inhaerebat et pro motu eius ac voluntate cuncta perpetrabat, ostendere volentem, umbram Christi domini hanc vocasse, in qua umbra nos viveremus in gentibus. In huius namque assumtionis sacramento gentes vivunt, quae imitantes eam per fidem perveniunt ad salutem [15].

» Porque el Verbo en el cielo abierto era tal, verdadero, en oposición a la sombra y tipo e imagen. El que (apareció) en la tierra no era como el (Verbo) en el cielo : porque hecho carne, y (porque) habla mediante sombra y tipos e imágenes. Las multitudes de quienes imaginan haber creído, son discípulas de la sombra del Verbo, no del Verbo verdadero de Dios que está en el cielo abierto « [16].

El Alejandrino recogió un tema tradicional, sensible de manera singular en s. Ireneo [17] y lo armonizó a su modo. La sombra

---

[15] *De Princ.* II, 6, 7 Koetschau 146, 10 ss.

[16] *In Ioh.* II, 6 (4) Pr. 60, 15 ss. — Véase además *Com. in Roman.* VI 2 PG 14, 1062 AB ; *Homil. Jesu Nave* VIII 4 Baehr. 339, 22 ss. PG 12, 866 B ; *Com. in Cant.* III Baehrens 211, 23 ss. ; *Hom. Num.* XXVII 12 PG 12, 798 B ; *Dialektos* 27.

[17] *Epideixis* 71 : E dice in un altro luogo Geremia : « Spirito nel nostro volto (è) il Signore Cristo e come è stato (egli) preso nelle reti loro, (egli) di cui abbiam detto : sotto l'ombra sua vivremo fra le genti !» E avverte la Scrittura che, essendo Spirito di Dio, sarebbe stato per essere il Cristo uomo atto a patire, e quasi si stupisce e si meraviglia delle sue sofferenze, che tali patimenti fosse per soffrir (colui), di cui abbiam detto, che sotto la sua ombra vivremo. Ed ombra dice il suo corpo ; giacchè come l'ombra dal corpo, cosi anche il corpo di Cristo è stato dal suo Spirito. Ma dicendo *per mezzo dell'ombra* indica anche l'umiliazione e l'abiezione del suo corpo, perchè come l'ombra anche dei corpi che stanno eretti giace sul suolo vien calpestata, cosi anche il corpo di Cristo, caduto per i suoi patimenti, stato del pari calpestato. Ed ombra ha chiamato il corpo di Cristo, sic-

del Cristo era unas veces la humanidad del Cristo ; otras el alma; a ratos el Cristo conocido de la muchedumbre ; o su aparición primera sensible, en oposición a su manifestación gloriosa escatológica [18].

Análogos contrastes, repetidos con ligeras variantes en la obra origeniana [19], no son en sí más peligrosos que otros parecidos, frecuentes v. gr. en s. Hilario ; pero en el fervor de las controversias origenianas dieron pie a interpretaciones torcidas, fundamentalmente gratuitas. Orígenes no conoce otra personalidad en el Cristo que la del Verbo. Ignora otra dualidad que la de naturalezas. Su terminología, no siempre acertada, y su tendencia a contraponer los dos puntos de vista, vulgar y verdadero, de la persona de Cristo, nunca bastarán a legitimar la acusión de los dos Cristos [20].

---

come divenuto ricettacolo glorioso dello Spirito e che esso (Spirito) ha (in sè) nascosto. Vers. de Faldati. — Cf. asimismo Iren. *adv. haer.* III, 10, 3 s.

[18] Cf. Harl, *Origène* 140 ss. 198.

[19] Los estudia muy bien Harl, o. c. 191 ss.

[20] Omito una dificultad a que podría dar lugar un pasaje de s. Jerónimo (*ad Galatas* 3, 19 s. PL 26 P. 441) de origen abiertamente origeniano. El Verbo, según él, habría aparecido en forma de ángel durante el AT. igual que durante el NT en forma de hombre. Pero por mucho que urjamos el contraste — a la manera de Tert. (*de carne Cti.* 3 y 6 : cf. Evans *Tert. treatise on the Incarn.* 100 s. 112 s.) — tal ideología no multiplica la personalidad del Cristo ; ni es privativa del Alejandrino. Cf. si lubet s Hilar., *de Trinit.* XII 45-46 ; Euseb. Ces., *Dem. Evang.* cc. 9-19 ; otros lugares en Vallarsi in *Hieron. ad Galatas* l. c. ; Coustant in *s. Hilar., de Trinit.* l. c.

CRISTOLOGIA DE ALGUNOS MODALISTAS

Los modalistas denunciados por Tertuliano en el *adversus Praxean* no distinguían personalmente entre el Padre y el Hijo. Pero con el afán de mantener siquiera alguna distinción entre ambos, trataron de desviarla al campo cristológico, introduciendo en el Salvador una extraña distinción entre Cristo y Jesús: Cristo sería el Padre, Jesús el Hijo.

Son significativas las líneas de Tertuliano:

> Undique enim obducti distinctione Patris et Filii ... aliter eam ad suam nihilominus sententiam interpretari conantur, ut aequa in una persona utrumque distinguant, patrem et filium, dicentes Filium Carnem esse, id est Hominem, id est Iesum; Patrem autem Spiritum, id est Deum, id est Christum. Et qui unum eundemque contendunt Patrem et Filium iam incipiunt dividere illos potius quam unare. Si enim alius est Iesus, alius Christus, alius erit Filius alius Pater, quia filius Iesus et pater Christus [1].

Tertuliano delata la falta de lógica entre sus adversarios, y probablemente en el mismo Praxeas [2]. Por una parte identifican personalmente al Padre y al Hijo. Por otra dividen la persona de Jesu-Cristo, distinguiendo en ella al *Padre = Cristo*, del Hijo = Jesús. Esto supone además que el Padre ha sido ungido. ¿Por quién y cuándo? A la identidad Padre = Verbo = Espíritu, habría que agregar la del *Espíritu = Cristo* = Dios.

Los modalistas sin embargo tenían su lógica. La identidad entre Padre e Hijo se cumplía — según ellos — en la unidad personal de Jesu-Cristo, donde la divinidad representaba al Padre y la humanidad al Hijo [3]. El Dios que hasta entonces había sido

[1] *Adv. Prax.* 27, 1 s. Evans 123, 23 ss. Cf. Verhoeven, *Studiën* 159-164.

[2] Cf. *adv. Prax.* 28, 1. Evans 125, 23 ss.: « Itaque Christum facis patrem, *stultissime* (Praxeas?), qui nec ipsam vim inspicias nominis huius ... si pater Christus est, pater unctus est ...» Véase ibid. 127, 18.

[3] Quizás aluda a estos mismos modalistas Orígenes (Rufino) en su comento *in Epl. ad Rom.* VIII, 4 PG 14, 1169 C (en la cláusula que subrayo): « Sunt nonnulli qui annuntiant quidem et praedicant de patre et filio

puro « Espíritu » tomó carne en el seno de María, y pasó a ser padre del Hijo de María. Las dos denominaciones de Padre e Hijo eran relativas. Mas no a raíz de una generación divina personal, interna a Dios, sino a raíz de la generación humana, externa a El. El mismo Dios, como Padre, determinaba su concepción y nacimiento, sin humana simiente. Como Hijo, según las palabras del Angel, nacía hombre de María.

> Ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est : « Propterea quod nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei »[4]. Caro itaque nata est, caro itaque erit Filius Dei[5].

La exegesis monarquiana será peregrina, pero indica el fundamento que alegaban para hacer Hijo de Dios a la carne o naturaleza humana procedente de María[6].

No interesa aquí la versión que Tertuliano dió a la cristología modalista. Pero sus noticias permiten deducir con seguridad el momento de la unión Cristo/Jesús. No en el Jordán, sino en la concepción y nacimiento de la Virgen. El conato del Africano por explicar los orígenes de tal cristología mentando a Valentín caería al parecer por la base[7]. La dualidad Jesús/Cristo de Valentín se deja sentir sólo a raíz del Bautismo del Jordán.

---

et spiritu sancto, sed non sincere, non integre ... *aut enim male separant filium a patre* [nótese la omisión del Espíritu Santo] *ut alterius naturae patrem, alterius filium dicant*, aut male confundunt ut vel ex tribus compositum deum vel trinae tantummodo appellationis in eo esse vocabulum putent ...».

[4] *Lc* 1, 35. Los Monarquianos ¿ omitían el *ex te* como la mayoría de los codd. griegos ? Figura en *adv. Prax.* 26, 2 ; en s. Justino (*Dial* 100, 5 bajo la forma indirecta ἐξ αὐτῆς), s. Ireneo (*adv. haer.* III, 21, 4), *Prot. Iac.* 11, 3. No se ve que la omisión atestiguada aquí por el africano se halle impuesta por la lógica del monarquianismo. Cf. Bender, *Heil. Geist* 87 ss. 76 ss.; si lubet Fr. de Toledo *in Lc.* 1, 35 adnotatio 101.

La distinción personal entre María y su Hijo dejaba a salvo la identidad entre el Padre y el Hijo. Padre en cuanto Dios, Hijo en cuanto humanado.

[5] *Adv. Prax.* 27, 4.

[6] *Caro* equivale aquí a naturaleza humana. Cf. *adv. Prax.* 27, 9-10 : Neque ergo Deus erit Iesus ... neque homo ... Neque sermo aliud quam deus, neque caro aliud quam homo. No hay razón para creer que los modalistas dieran otro sentido a la « caro». Ni Tertuliano le descubrió. Gratuita por tanto la posición de Bauer, *Leben Jesu* 47 y de Grillmeier, *Vorbereitung* 47. Cf. Wölfl, *Heilswirken* 223.

[7] « Talem monarchiam apud Valentinum fortasse didicerunt, duos facere Iesum et Christum». *Adv. Prax.* 27, 2. Evans 123, 30 s.

Sería igualmente ineficaz todo intento de relacionar la cristología monarquiana de Praxeas con la Ebionítica. La unión de Cristo (Padre) con Jesús (Hijo) tiene lugar para los Ebionitas en el Jordán. Mientras los modalistas la sitúan en el primer acto de la vida de Jesús. Pero ¿ es acaso decisiva esta razón ?

Corssen trató de relacionar los modalistas de Tertuliano con los gnósticos aludidos por s. Ireneo [8]. Las identificaciones *Iesus* = *Filius*, *Christus* = *Pater* = *Deus* le darían plena razón, si los gnósticos aludidos por s. Ireneo se contentaran con recoger la unión Cristo/Jesús, fuera de todo contexto bautismal ; y sin aludir al Pleroma.

Ignoramos la teología monarquiana del Bautismo del Jordán [9].

La secesión de virtualidades en la persona del Salvador — en cuanto Verbo y en cuanto Cristo — que hemos descubierto [10] entre los gnósticos, pudo muy bien haber sido general. Y no hay entre los modalistas ningún argumento decisivo que la condene.

Cabría objetar que los pretendidos monarquianos de s. Ireneo enseñaban el regreso del Cristo (« incomprehensibiliter et invisibiliter ») al Pleroma, después de anunciar durante la vida pública al Padre Innominable. Y que tal regreso, conforme el paralelo de los Gnósticos valentinianos, habría de situarse antes de la Pasión y Muerte [11]. Lo cual resultaría incompatible con el clásico carácter « patripasiano » de Praxeas y los suyos [12].

---

[8] *Adv. haer.* III, 16, 1 ed. Sagnard 276 2 ss. : « Quoniam autem sunt qui dicunt Iesum quidem receptaculum Christi fuisse, in quem desuper quasi columbam descendisse Christum, et cum indicasset innominabilem Patrem, incomprehensibiliter et invisibiliter intrasse in Pleroma ; non enim solum ab hominibus, sed ne ab his quidem quae in caelo sunt potestatibus et virtutibus adprehensum eum ; et esse filium quidem Iesum, patrem vero Christum et *Christum* patrem, Deum». — Corssen (*Monarchianische Prologe* TU 15/1 p. 32) con muy buen acuerdo lee *Christum* en acusativo y no *Christi* como quieren los editores, sin exceptuar Sagnard.

[9] Yo me resisto a contraponer el error adopcianista al modalismo, como lo hace al parecer H. Ch. Puech (*Les Nouveaux écrits d'Origène et de Didyme*, Rev. d. Hist. et de Phil. Rel. 31, 1951, 319). ¿ Qué inconveniente hay en que Dios (= Padre) haya adoptado por Hijo a Jesús, según los modalistas denunciados por Tert. *adv. Prax.* 27 ? El hecho de su unión con él, haría simultáneamente — siempre según ellos — a Jesús *Hijo* (adoptivo) por su humanidad, y a Dios *Padre* por su divinidad en el compuesto Cristo/Jesús.

[10] Cf. supra p. 166 ss.

[11] Cf. Gregorianum 40 (1949) 487 ss.

[12] Cf. Tert., *adv. Prax.* 1, 5 Kr. 228, 11 ss. : « Ita duo negotia diaboli

Pero tal dificultad no merece relieve. Y el propio Tertuliano la previene, al señalar que en este modalismo, « el Hijo ciertamente padece, empero el Padre (sólo) compadece »[13]. Hay además en los días de Tertuliano una terminología aún inmatura respecto a la comunicación (resp. predicación) de idiomas. El propio mito gnóstico del descenso y regreso del Espíritu (Cristo) encubre una doctrina muy cercana a la de algunos eclesiásticos. ¿ No podrían los modalistas de Praxeas subrayar la unión física de la divinidad y de la carne, en el nacimiento y muerte de Jesús, sin comprometer por ello la *pasibilidad* directa e inmediata de la naturaleza divina ? ¿ Tendrían inconveniente alguno en atribuir a la bajada « visible » del Espíritu en forma de paloma, sobre Jesús, un valor de signo : para subrayar el comienzo de la actividad soteriológica del Hijo de Dios ?

Que yo sepa faltan elementos para decidir la solución. Sin admitir las razones últimas alegadas por Corssen para relacionar Tert. *adv. Prax.* 27 con Iren. *adv. haer.* III, 16, 1 (Sagnard 276, 2 ss.), ha visto bien el problema. El reparo que se le pudiera oponer, urgiendo *el Pleroma* en su sentido técnico no tiene demasiado peso. Personalmente no creo posible identificarlos. Pero sus analogías parecen algo más que casuales.

Y no es extraño, porque todos los grandes gnósticos fueron, a mi parecer, modalistas[15]. La teoría valentiniana de la προβο-

---

Praxeas Romae procuravit : prophetiam expulit et haeresim intulit, paracletum fugavit *et patrem crucifixit*» ; c. 2 initio : « Itaque post tempus pater natus *et pater passus*, ipse deus dominus omnipotens, Iesus Christus praedicatur» ; c. 13, 5. Kr. 248, 15 ss. : « Secundum rationem oikonomiae, quae facit numerum, ne, ut vestra perversitas infert, *pater ipse credatur natus et passus*, quod non licet credi, quoniam non ita traditum est». — Cf. Hilgenfeld, *Ketzergesch.* 619 s.

[13] *Adv. Prax.* 29, 5 : « Ergo nec compassus est Pater Filio ; sic enim directam blasphemiam in Patrem veriti, diminui eam hoc modo sperant, concedentes iam Patrem et Filium duos esse ; si Filius quidem patitur, Pater vero *compatitur*». — Cf. Seeberg, *Dogmengesch.* I. 572 ; y sobre todo Verhoeven, *Studiën* 163 s.

[14] Cf. Gregorianum 40 (1959) 487 ss.

[15] Resulta ya sintomática la fórmula bautismal de *ET* 76, 3 : εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. La trascendencia dada por los valentinianos al Nombre, en fórmulas como « el Nombre del Padre es el Hijo», capitales para explicar las relaciones entre el Dios Supremo y su manifestación personal (cf. *Evang. Ver.* 38, 6 ss. y en general 38-39), inspira serias sospechas en cotejo con el uso que del Nombre hicieron algunos priscilianistas. Cf. supra p. 146 n. 36.

En otra ocasión advertí que el propio Tertuliano, en lucha con el mo-

λή lleva naturalmente al monarquianismo. Mas por otra parte ni Praxeas ni los suyos descubren indicios algunos de la compleja cristología (resp. cosmogonía) gnóstica, impugnada por los heresiólogos.

Todo ello induce a sospechar que Praxeas representa en su cristología una fase previa, un substrato anterior a la sobreestructura gnóstica. Y que lejos de inspirarse en Valentín — como apunta Tertuliano —[16] recoge una doctrina muy anterior, que inspiró indirectamente al Gnosticismo heterodoxo y había de dar sus mejores frutos entre los apolinaristas.

Históricamente el modalismo denunciado por Tertuliano aparece — a cuenta de Calixto — en un capítulo de Hipólito: y también entre algunos arrianos.

A) Escribe así Hipólito:

> (Calixto) inventó tal herejía, diciendo que el Verbo es Hijo, y el mismo se llama también por nombre Padre, aunque (sea) una sola cosa (a saber), el Espíritu indivisible. No es una cosa el Padre y otra el Hijo, sino una y la misma. Y todos los seres están rebosando el divino Espíritu, los de arriba y los de abajo. Y el Espíritu encarnado en la Virgen no es distinto del Padre, sino una y la misma cosa. Esto es lo dicho (*Ioh.* 14, 11): « ¿no crees que yo (estoy) en el Padre y el Padre en mí? » Pues lo visible, a saber, el hombre, eso es el Hijo; mas el Espíritu que penetra en el Hijo (= en el

---

dalismo praxeano, adopta fórmulas bastante infelices. Así v. gr. en *adv. Prax.* 4, 2: Adeo autem manet (monarchia) in suo statu, licet trinitas inferatur, ut etiam restitui habeat Patri a Filio siquidem apostolus scribit de ultimo fine, « cum tradiderit regnum Deo et Patri ...» 3: Videmus igitur non obesse monarchiae Filium, et si hodie apud Filium est, quia et in suo statu est apud Filium et cum suo statu restituetur Patri a Filio. Ita eam nemo hoc nomine destruet, (si) Filium admittat cui et traditam eam a Patre et a quo quandoque restituendam Patri constat. Cf. anon. *de Trin.* ed. Morin (*Études*) 183, 9 ss.

Como quiera, el modalismo valentiniano habría que concebirlo en atención al estadio definitivo de la Consumación final. Antes de él, los gnósticos podrían admitir de lleno las páginas todas de Tertuliano. El Padre y el Hijo se distinguirían personalmente — quizá con el Espíritu Santo (= Sophia Achamoth) — a lo largo de la actual Economía: antes de que Sophia y el Verbo se juntaran en uno. y se sometieran a un posible régimen de unidad (cuasipersonal?) con el Padre.

[16] Cf. supra n. 7.

hombre Jesús) eso es el Padre. Porque — dice (Calixto) — no diré dos dioses, Padre e Hijo, sino uno. Pues el Padre que en él fué hecho (= nació en el hombre Jesús), luego que asumió la carne la deificó uniéndola consigo, e hizo una cosa. De manera que un solo Dios se denomina Padre e Hijo; y esta persona, por ser una, no puede ser dos. Y de esta forma el Padre *com-padeció* con el Hijo, pues (Calixto) no quiere decir que padeció el Padre [17].

Hipólito acusaba a Calixto de caer en la herejía de Sabelio, y a las veces de Teódoto [18]. La última acusación adquiere interés particular, porque distinguiendo de un lado a Jesús, puro hombre, del Cristo Dios bajado sobre él; y llamando de otro al hombre Hijo, y al dios Padre, cabría explicarse el extraño modalismo denunciado por Tertuliano, Hipólito y s. Ireneo [19].

Más aún, esclarecería la razón última que hubieron de invocar para denominar a Jesús « Hijo » : a saber, la filiación divina del hombre Jesús, a raíz de su comunión con el Cristo = Dios, tuviera ésta lugar en el Jordán, o en el seno virginal de María. Aun sin recurso alguno a la filiación *natural*, Jesús hubo de adquirir desde su unión con el Espíritu de Dios, una connatural dependencia — más o menos confirmada por la χώρησις de Dios — respecto a El. Dependencia traducida en la filiación (adoptiva) terminada a su humanidad.

A esta luz, importa poco que la ἕνωσις de Cristo = Dios con Jesús = hombre haya tenido lugar en el Jordán o antes. El

---

[17] Hippol., *Ref.* IX, 12, 16 ss. Cf. si lubet Verhoeven, *Studiën* 159-64; Scarpat, en su ed. de *Tert.*, *adv. Prax.* pp. XVII-XIX.

[18] *Cont. Noet.* 3 ed. Nautin 239, 4.

[19] Cf. asimismo Orígenes, *in Tit.* (ed. Lomm. V 287) : « Hominem dicunt Dominum Iesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus Patris solam in se habuerit deitatem». Véanse las consideraciones y noticias copiosas de H. Ch. Puech (*Les Nouveaux écrits* 320 ss.) en torno al modalismo de Heráclides (apud Origen., *Dialektos*). Véanse también las pp. que a este último dedica J. Scherer, en su doble edición (Le Caire 1949 p. 61 ss.; y Sources Chrét. vol. 67 p. 28 ss.).

[20] Cf. Iren. III, 19, 1: ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας, καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβών, υἱὸς γένηται θεοῦ; III, 20, 4: « commixtio et communio Dei et hominis». Tert., *Apolog.* 21, 14 : « homo deo mixtus » ; *adv. Marc.* II, 27 : « in filio miscente in semetipso deum et hominem».

Véase Verhoeven, *Studiën* 163.

compuesto Jesu-Cristo justificaría igualmente un modalismo « sui generis » — tan « sui generis » como para dar el salto del modalismo de Sabelio al presunto (?) de Teódoto — en la comunión entre Dios y el hombre, entre el Padre (= Cristo) y el Hijo (= Jesús).

Y no deja de ser notable comprobar indirectamente cómo el Cristo pasa de este modo — a título de Espíritu derramado en el hombre Jesús — a significar la persona de Dios, en cuanto deificadora (= espiritualizadora) de la humana naturaleza.

B) Es curioso que el modalismo denunciado por el autor del *adv. Praxean* haya sido alguna vez atribuído a los propios católicos. El recelo de caer en el sabelianismo influyó en el error arriano. La doctrina católica del Padre, verdadero Dios, y del Hijo, también verdadero Dios, conduciría al modalismo. Según los arrianos conocidos por s. Hilario, los católicos le enseñaban a raíz de *Ioh.* 10. 30. *El Padre* sería dios, y *el Yo* sería hombre : unidos ambos en Jesús para hacer *unum*. Bien entendido, dios sería padre del hombre en el propio Jesús. Más vale citar al propio s. Hilario :

> Solent enim ita de nobis implere aures ignorantium, ut nos asserant negare nativitatem, cum unitatem divinitatis praedicamus : et dicant solitarium a nobis per hoc « Ego et Pater unum sumus » significari Deum : ut innascibilis Deus descendens in Virginem homo natus sit, qui ad dispensationem carnis id quod ita coeperit, *Ego*, ad divinitatis suae vero demonstrationem subiecerit, *et Pater*, tamquam huius hominis sui pater esset : ex duobus vero consistens, homine scilicet et Deo, de se locutus sit, *unum sumus* [21].

Un estudio metódicamente concebido descubriría sin duda muchos elementos análogos en la literatura antiarriana.

---

[21] S. Hilario, *de Trin.* X 5 PL 10, 347 AB. Cf. ibid. VIII 18 PL 10, 249 C : « Nec per sacramentum dispensationis unum sunt, sed per naturae nativitatem, dum nihil in eo ex se Deus cum gignendo degenerat».

Para la exegesis sabeliana de *Ioh.* 10, 30 cf. Euseb. Ces., *Eccl. theol.* XIII 19 Klost. 180, 11 ss.

Capitulo sexto

CRISTOLOGIA GNOSTICA
JESUS ANTES DEL BAUTISMO

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS

Algunos de los pasajes antivalentinianos de Ireneo simplifican mucho. Dijérase que antes del Bautismo había un elemento que se denominaba Jesús. En el Bautismo bajó sobre él otro que se llamaba Cristo. Y en ese momento hízose Jesu-Cristo. Muy simple, pero demasiado.

Los valentinianos habían sido escrupulosos en describir la constitución interna de Jesús. En otro lugar dimos un esquema genérico [1] del Salvador en cotejo con la constitución de las tres razas humanas, espiritual, animal, y material. No vamos a repetir lo dicho allí. Al presente tratamos de estudiar el constitutivo interno de Jesús.

Ante la dificultad de llevar por junto los inumerables elementos de juicio, que los valentinianos — y s. Ireneo hablando de ellos — dejan caer al hablar de Jesús, convendrá estudiarlos por separado dentro de un primer esquema obvio, documentalmente indiscutible. Por comenzar con lo más fácil, consideremos el *Cristo Psíquico*, dejando para luego el examen de un personaje (= elemento soteriológico), a nuestro fin, más decisivo, pero también más difícil : el hombre de la Economía.

---

[1] Cf. *Est. Valent.* V. 66.

CHRISTUS ANIMALIS

Además del Cristo Eón, había entre los valentinianos uno conocidísimo, de muy viejo historial: el Mesías anunciado por los profetas. Sus características fundamentales estaban en función de su origen. Era Hijo del Demiurgo, y como tal poseía su misma naturaleza animal o psíquica; había sido predicho por los profetas del Demiurgo e impacientemente aguardado por los judíos, a todo lo largo de la Economía Animal del AT.

Hasta aquí los valentinianos sentían como Marción. Pero mientras el autor de las « Antítesis » había visto en el personaje histórico de Jesús al « Cristo » llovido del cielo, Hijo del Dios Bueno [1], y todavía imaginaba en viaje al Cristo Mesías, anunciado por los profetas [2]: los valentinianos enseñaban, como un hecho histórico pasado, la venida de los dos Cristos: del Cristo Animal, Hijo del Demiurgo, y del Cristo (= Salvador), Hijo del Dios Bueno. Aparte tal diferencia fundamental, había otras accesorias: todas ellas polarizadas en torno al constitutivo del personaje histórico del Salvador.

Marción nunca quiso asimilar el AT a su Economía total [3].

---

[1] A raíz de la célebre inscripción marcionítica de Lebaba (Cf. Le Bas y Waddington, *Inscr. Grecques et Latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure*, vol. III, 1870 nr. 2558 p. 582 s.) de principios del s. IV, que lee Χρηστός y no Χριστός, se ha creído que los marcionitas llamaban de intento al Salvador Χρηστός (« Bueno »), en oposición al « Ungido ». El primero sería hijo del Dios Bueno; el χριστός, hijo del dios Justo (veterotestamentario). Así Harnack (*Marcion* 343* y 123, 2) y últimamente Peterson (*Christianus* 83, 61).

Yo no lo veo demasiado. Tertuliano nunca lo denunció, ni lo insinúan otros heresiólogos. Los valentinianos denominaban claramente « Cristo *animal* » (Χριστὸς ψυχικός) al hijo del dios Justo, igual que denominaban « Cristo *superior* » (ὁ ἄνω Χριστός) al Eón, emitido por el Unigénito. Cf. infra p. 330 ss. Sobre la terminología maniquea, véase arriba p. 111 n. 11.

[2] Cf. los testimonios apud Harnack, *Marcion* 283* s.

[3] A Marción cabe muy bien aplicar lo que escribe Puech (*Le Gnose et le Temps* 86): « Le christianisme est détaché du judaïsme et. par là de toute perspective historique. Il est entière nouveauté, sans lien avec le passé de l'humanité où il n'a été ni preparé ni annoncé ». Puech remite a Harnack, *Marcion* 284* s. y s. Ireneo *adv. haer.* II, 9, 2 (deus ... sine

Los valentinianos en cambio le incorporaron perfectamente, señalándole su verdadero puesto en una Economía preliminar. El Cristo Mesías era, según ellos, de índole animal, como el Demiurgo que le engendró: pero su aparición en Jesús lejos de crear dificultad a la Nueva Economía del Dios Bueno y de su Cristo, la confirmaba mediante una soteriología complementaria, aplicable a la « salud » de la Iglesia animal. Por eso fué un personaje muy bien adaptado en su ser físico y aun en su actividad soteriológica (dentro del plano que le correspondía). Más aún, la misma antropología valentiniana — con sus diversos tipos humanos personalmente unidos en el individuo — recomendaba, en orden a la constitución física del Salvador, que hubiera un puesto para el Mesías a fin de salvar por su medio a los hombres nacidos del Demiurgo.

No había por qué eliminar las creencias judías, sino superarlas. Si los rabinos — anteriores al menos a la mitad del s. III — no parecen haber atribuído al Mesías otra existencia previa que la ideal, en la mente de Dios [4], el Judaísmo conoció mucho antes al Salvador o Mesías dotado de real preexistencia, en la figura de un Ser parecido al hombre.

El judío Trifón [5], mal avenido a admitir la existencia anterior del Mesías, da un paso atrás, ignorando las posiciones de Henoc y del cuarto libro de Esdras. Henoc y Esdras habían descrito al Hijo del Hombre con rasgos divinos [6].

Existía ya su nombre. Dios (Creador) le había llamado antes del sol y de los signos celestes [7]. No sólo su Nombre, sino su propia persona preexistía [8], escogida y oculta antes de la creación del mundo (sensible). Vivía con Dios en el cielo, y era señor de los Espíritus.

Rasgos análogos convienen al « Hombre », descrito por el

---

teste) y II, 10, 1 (deus ... qui a nemine unquam annuntiatus est): cf. ib. 87 n. 33 donde cita *adv. haer.* IV, 13, 1 y IV, 16, 1. — No así a los valentinianos, para quienes tanto el Demiurgo (cf. *ET* 47, 1) como sus predilectos (cf. *adv. haer.* I, 7, 3 fere initio) eran instrumentos de una Economía Superior, ignorada por él hasta la venida del Salvador, y aceptada libremente luego de conocida (cf. ibid. I, 7, 4). — Puech (a. c. 86 s.) simplifica y generaliza demasiado, haciendo pasar por común a todas las gnosis la teología marcionítica.

[4] Cf. omnino Bonsirven, *Judaïsme Palest.* I. 371 s.

[5] Cf. supra p. 36 s.

[6] Cf. Bonsirven, *Judaïsme* I. 372 ss.

[7] *Henoc* (etióp.) 48, 3.

[8] Ibid. 48, 6; 62, 7.

Apocalipsis de Esdras [9]. Los fundamentales se hallaban implícitos en los Salmos [10], en Daniel [11], y en algunas expresiones de Isaías [12] y otros profetas [13].

Supuesto el valor « psíquico » del AT era obvio concentrar tales rasgos en el personaje histórico del esperado Mesías, Hijo del Demiurgo [14]. Aunque ni su índole fuera espiritual como la del Salvador venido del Pleroma, ni su mediación entre el Creador y los Judíos diera la medida de la Economía íntegra de la Salud, los valentinianos se apropiaron el personaje, manteniéndole sus características de salvador y mediador, integrándole en el sistema total. Es más, su importancia habría de ser capital y decisiva en el drama de la Salvación, como único instrumento accesible al dolor y a la muerte [15].

* * *

S. Ireneo conoce muy bien la doctrina del « Cristo psíquico », y aunque no le menciona por tal nombre en el libro III, a él parece aludir [16] en cierta ocasión, identificándole (por inferencia) con el « Jesús de la Economía ».

Dejando para más tarde las relaciones entre el Cristo Psíquico y el hombre de la Economía, tratemos de situarlo en la constitución física del Salvador. Los testimonios del Santo son aquí de particular interés.

> Sunt autem qui dicunt emisisse eum (= Demiurgum) et *Christum* filium suum, sed et *Animalem* : et de hoc (Christo Animali) per prophetas locutum esse [17].

---

[9] 4 *Esd.* 12, 32 ; 13, 32. 52 ; 14, 9.

[10] Cf. *Ps.* 109 (110), 3 : ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε. Ps. 71 (72), 17 : πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

[11] 7, 13 : καὶ ἰδού ... ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο, καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν.

[12] 9, 6 [iuxta LXX] : μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.

[13] Véase la traducción ἀνατολή en *Jer.* 23, 5 ; 33, 15 ; *Zac.* 6, 12. Cf. P. Volz, *Eschatologie* 204 ss.

[14] Cf. Bousset, *Religion des Judentums* 227 s.

[15] Cf. Gregorianum 40 (1959) 491 ss.

[16] Cf. Iren III, 10, 4 (170, 25 s.).

[17] No confundir esta doctrina valentiniana, con la similar marcionítica. Los marcionitas nunca dijeron del Cristo prenunciado por los profetas que fuera de índole *animal*, psíquica. Cf. Harnack, *Marcion* 170 ss. 283*. Tampoco al Demiurgo le denominaron *animal*. Su epíteto predilecto (δίκαιος) coincide sin embargo prácticamente con el ψυχικός valentiniano. Cf. Tert., *adv. Marc.* IV, 6 Kroym. 432, 25 ss. : « Constituit Marcion alium esse

Esse autem hunc, qui per Mariam transierit, quemadmodum aqua per tubum transit, et in hunc in Baptismate descendisse illum, qui esset de Pleromate ex omnibus Salvatorem in figura columbae[18]; fuisse autem in eo et illud, quod est ab Achamoth, semen spiritale. Dominum igitur nostrum (= Jesum Christum) ex quatuor iis compositum fuisse dicunt, servantem typum primogenitae et primae quaternationis: de spirituali, quod erat ab Achamoth; et de *Animali* (Christo), quod erat de Demiurgo; et de dispositione, quod erat factum inenarrabili arte et de Salvatore, quod erat illa quae descendit in eum columba[19]. Et hunc quidem impassibilem perseverasse: non enim possibile erat pati eum, quum esset incomprehensibilis et invisibilis. Et propter hoc ablatum esse, quum traheretur ad Pilatum, illum qui depositus erat in eum Spiritus Christi (τὸ εἰς αὐτὸν κατατεθὲν πνεῦμα Χριστοῦ)[20]. Sed ne id quidem, quod a matre erat semen, passum esse dicunt. Impassibile enim et illud, quippe spiritale et invisibile etiam ipsi Demiurgo. Passus est autem secundum hos *Animalis Christus* (ὁ ψυχικὸς Χριστός) et ille qui ex dispositione fabricatus in mysterio, ut ostendat per eum Mater typum *Superioris Christi*[21], illius qui extensus est Cruci et formavit Achamoth formationem secundum substantiam: omnia enim haec exempla illorum (superiorum) esse dicunt[22].

Christum, qui Tiberianis temporibus a deo quodam ignoto revelatus sit in salutem omnium gentium, alium qui a deo creatore in restitutionem Judaici status sit destinatus, quandoque venturus inter hos magnam et omnem differentiam scindit, quantam inter iustum et bonum, quantam inter legem et evangelium, quantam inter Judaismum et Christianismum». Cf. de Beausobre *Manichée* II. 90 ss.

[18] καὶ εἰς τοῦτον ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος κατελθεῖν ἐκεῖνον, τὸν ἀπὸ τοῦ Πληρώματος ἐκ πάντων Σωτῆρα, ἐν εἴδει περιστερᾶς.

[19] El « Salvator desuper», o « Christus Superior». Cf. Sühling, *Taube* 73 ss.

[20] Nótese la identidad *Spiritus Christi* = *Salvator* (*superior*).

[21] La crucifixión del Jesús ἐκ τῆς οἰκονομίας (= Jesus de dispositione) tuvo lugar a imagen de la crucifixión del Cristo Superior. Sobre esta última crucifixión cf. mis *Est. Valent.* V. 161 ss.; A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz* 67 ss.; Daniélou, *Judéo-Christianisme* 289 ss. con abundante bibliografía.

[22] Iren I, 7, 2.

S. Ireneo introduce el fragmento con unas palabras (« sunt autem qui dicunt ... ») que parecen señalar una variante, dentro de la escuela valentiniana ; prob. distinta *a su entender* de la doctrina largamente expuesta en capítulos anteriores (de Tolomeo).

El Salvador está constituído por los siguientes cuatro elementos, el último únicamente a raíz del Bautismo del Jordán :

1] illud quod est ab Achamoth, semen spiritale ;
2] Christus Animalis ;
3] de dispositione ;
4] ille qui esset de Pleromate ex omnibus Salvator.

En el individuo que se acercó al Jordán distinguían estos valentinianos tres elementos bien definidos. Los tres los conocemos también por otros pasajes, dentro [23] y fuera de s. Ireneo [24], orquestando una soteriología, que parece haber sido común no solo a las ramas valentinianas, sino aun a todas las sectas gnósticas cristianas.

Personalmente sospecho que s. Ireneo ha simplificado en demasía el documento. El tercer elemento se presenta de improviso, mediante la cláusula « Dominum *igitur* nostrum ex quatuor iis compositum fuisse dicunt » que pretende resumir lo anterior. Improvisadamente, porque en las líneas que anteceden, dicho elemento brilla por su ausencia [25].

Un leve cotejo entre Iren I, 7, 2 y I, 6, 1 basta a descubrir la anomalía. En Iren I, 6, 1 los tres elementos son incorporados por el Salvador ya desde su nacimiento y aun concepción, como por una persona divina, en orden a la salvación de las dos Iglesias humanas, espiritual y animal : « Quae enim salvaturus erat, eorum primitias eum suscepisse dicunt ».

---

[23] Iren, I, 6, 1 : « Ob quam caussam et mundum fabricatum dicunt, et Salvatorem ad hoc venisse animale, quia suae potestatis est, ut id salvet. Quae enim salvaturus erat, eorum primitias eum suscepisse dicunt : ab Achamoth quidem spiritale [= de spiritali quod erat ab Achamoth], a Demiurgo autem indutum psychicum, id est, animalem Christum [= et de animali Christo, quod erat de Demiurgo], a dispositione autem circumdatum corpus, animalem habens substantiam, paratum vero inenarrabili arte ut et visibile et palpabile fieret [= et de dispositione, quod erat factum inenarrabili arte]. Et hylicum autem nihil omnino suscepit : non enim esse hylicum capacem salutis». — Cf. los textos sagrados correlativos en Iren I, 8, 3.

[24] Cf. en especial *ET* 58-60.

[25] ¿ Se esconde quizás en aquella partícula « et» de la frase inicial (emisisse eum *et* — καί — Christum ...) ?

En Iren I, 7, 2 el Salvador viene llovido del cielo sobre los tres elementos previamente unidos en Jesús, durante el Bautismo del Jordán, para abandonarlos luego durante la pasión. La soteriología parece haber cambiado por entero. ¿ Es lícito atribuir tan diversa doctrina a dos ramas valentinianas, eliminando de una de ellas un principio aceptado como axioma aun en otras grandes familias gnósticas ?

Por otra parte, aunque s. Ireneo haya dejado pasar en absoluto — a todo lo largo del Libro III — la soteriología de *adv. Haer.* I, 6, 1 porque no se prestaba a su ataque predilecto (fundado en la no divinidad de Jesús, a partir de su nacimiento en Belén) ; y se haya basado exclusivamente en la presunta variante de adv. Haer. I, 7, 2 : ¿ la entendió bien ?

La sospecha sube de punto, cuando trata uno de hallar paralelos a la variante. El paralelo con *adv. Haer.* I, 15, 3 resulta abiertamente adverso a la exegesis de Ireneo. También en este pasaje fundamental se supone la preexistencia del Salvador, como Verbo Hijo de Dios, a partir de la Anunciación [26]. Las Virtudes emanadas de la *Tetractys* Superior representan las virtudes anteriormente concentradas en el Salvador Celeste, fruto común del Pleroma, cuya personalidad como Verbo se hace valer para dar unidad al Hombre de la Economía.

En apoyo de esta misma exegesis vale aducir la teoría de la Anunciación mediante el *Logos = Gabriel*, que han querido hacer valer algunos [27]. Entre los valentinianos Gabriel *representa* al

---

[26] « A quaternatione enim progressi sunt Aeones. Erat autem in quaternatione Anthropos et Ecclesia, Logos et Zoe. Ab iis igitur virtutes, ait, emanatae generaverunt eum, qui in terra manifestatus est, Iesum. Et Logi quidem locum adimplesse angelum Gabriel, Zoes autem Spiritum sanctum, Anthropo autem altissimi virtutem ; Ecclesiae autem locum virgo ostendit. Et sic ille qui est secundum dispositionem per Mariam generatur apud eum Homo, quem Pater omnium transeuntem per vulvam elegit per Verbum (διὰ Λόγου) ad agnitionem suam» : *adv. Haer.* I, 15, 3 initio.

[27] Cf. C. Schmidt, *Epistola Apostolorum* 286 ss. ; *Est. Valent.* II. 130 n. 100. — Hacemos caso omiso de una curiosa noticia de *Pistis Sophia* 61 según la cual el Espíritu abrazó y besó e hizo unidad con Jesús, siendo éste todavía niño. La narración ridícula en que va inserta la autoriza bien poco ; pero significa al menos cómo Jesús no tenía conciencia de poseer el Espíritu. Cf. ed. Schmidt GCS 78, 1 ss. y sobre todo 18 ss. Véase I. — Ch. Puech (apud Hennecke, *Neutest. Apokryphen*[3]) p. 180 s. Y entre los críticos anteriores, Zahn, *GK* II. 764 ; Bauer, *Leben Jesu* 97 s.

Logos [28], como un ángel puede representar un Eón, expresión mítica de la Virtualidad racional del Hijo, sobre todo si el Logos se concibe como « ángel del Gran Consejo », Mensajero personal de los designios del Padre [29] ; o como la Virgen María puede representar por su índole femenina a la Iglesia Eón (= esposa de Cristo) [30].

El simbolismo confirma la divinidad *actual* del Verbo o Logos operante, y aun prescindiendo de la llamada « Engelchristologie » previene toda exegesis adopcianista.

Mejor aún nos confirma en ella Tertuliano. Tanto más que el africano había asimilado sin sospecha la versión de s. Ireneo en *adv. Valentinianos* c. 27 [31]. Con la dependencia y aun servilismo literario delatado aquí [32] contrasta el conocimiento personal que demuestra haber tenido el africano, de la doctrina valentiniana, en otras obras. Así en el *Scorpiace* [33], y sobre todo — a nuestro propósito — en *de carne Christi*. En esta última obra recoge directa y personalmente gran parte de la Cristología valentiniana. Y siempre suponiendo la existencia del elemento divino que asume al hombre. Discutirá Tertuliano la índole de la carne asumida por Cristo en su concepción y nacimiento ; mas nunca el hecho de la asunción por Dios.

---

[28] Cf. si lubet Barbel, *Christos Angelos* 235-262 ; Daniélou, *Judéo-Christianisme* 181 s.

[29] Cf. *Est. Valent.* I. 408 ss.

[30] La Iglesia, como Virgen santa, aparece en significativa exegesis paulina de 2 *Cor.* 11, 2 en el anón. *Bruciano* ed. Baynes 152 cf. ibid. 127 s

[31] Kroymann 203, 7 ss. : « Nunc reddo de Christo : in quem tanta licentia Iesum inserunt quidam, quanta spiritale semen animali cum inflatu infulciunt, fartilia nescio quae commenti et hominum et deorum suorum Esse etiam Demiurgo suum Christum, filium naturalem, denique animalem prolatum ab ipso, promulgatum prophetis ... Super hunc itaque Christum devolasse tunc in baptismatis sacramento Iesum (caelestem = Soterem) pe effigiem columbae. Fuisse autem et in Christo etiam ex Achamoth spiritali seminis condimentum, ne marcesceret scilicet reliqua farsura. Nam in figuram principalis Tetradis, quatuor eum substantiis stipant, spiritali Achamothiana, animali Demiurgina, corporali inenarrativa et illa Sotericiana id est columbina. Et Soter quidem permansit in Christo impassibilis inlaesibilis inadprehensibilis. Denique cum ad adprehensiones venitur, discessi ab illo in cognitione Pilati ... ». Más de un crítico adopta hoy día la mism fácil actitud de Tert. Cf. C. K. Barret, *The Holy Spirit in the Gospel Tradition*, London 1947 p. 37 : ... in Gnostic circles imagination ran riot ove the Holy Spirit and its relations to Jesus.

[32] Cf. sin embargo lo que dijimos en *Est. Valent.* V. 87 ss.

[33] Cf. ibid. 91 ss.

A mayor abundamiento, cita palabras textuales de los valentinianos, que no dan lugar a duda:

> Sed aliam argumentationem eorum[34] convenimus, exigentes cur animalem carnem subeundo Christus[35] animam carnalem videatur habuisse. « Deus enim, inquiunt, gestivit animam visibilem hominibus exhibere faciendo eam corpus quae retro invisibilis exstiterit, natura nihil sed nec semetipsam videns prae impedimento carnis huius, ut etiam disceptaretur nata sit anima an non, mortalis an non: itaque animam corpus effectam in Christo ut eam nascentem et morientem et quod sit amplius resurgentem videremus ». Et hoc autem quale erit ...[36].

Deus gestivit. Cristo tiene aquí para Tertuliano, aun en boca de sus adversarios, toda la fuerza de la persona divina del Salvador (= Verbo, Hijo de Dios). El africano no se la discute, como tampoco discute el axioma soteriológico sobre que asentaban los valentinianos la asunción del elemento: « Si ut animam salvam faceret in semetipso suscepit animam Christus, quia salva non esset nisi per ipsum dum in ipso, non video cur eam carnem fecerit animalem induendo carnem, quasi aliter animam salvam facere non posset nisi carnem factam »[37].

Para los valentinianos personalmente conocidos de Tertuliano, era el Salvador desde su primer instante humano, verdadero dios o Hijo de Dios. El Cristo (= el Verbo) constituía su núcleo personal, el primero y fundamental elemento.

* * *

Hemos de volver por tanto a Iren I, 7, 2 a resolver sin paralelos la dificultad planteada por la exegesis del Santo:

« Según eso dicen que el Señor nuestro *vino a estar compuesto* de estos cuatro elementos (τὸν οὖν κύριον ἡμῶν ἐκ τεσσάρων τούτων σύνθετον γεγονέναι φάσκουσιν) ». Señalemos dos interpretaciones:

a) una, obvia, la de s. Ireneo — haciendo caso omiso de los paralelos —: « compuesto » equivaldría a *constituído* o al me-

[34] Puede leerse todo el cap. 10 donde entra a refutar a los Valentinianos. Cf. si lubet Evans, *Tert.'s treatise on the Incarnation* 127 ss.

[35] Aquí evidentemente *Christus* equivale al Verbo Salvador, como enseguida se verá.

[36] *De carne Cti.* c. 11 ed. Evans 40, 26 ss.

[37] *De carne Cti.* c. 10 ed. Evans 38, 4 ss.

nos *integrado*: sin distinguir entre la persona misma del Señor, y los cuatro elementos de que « para sus fines soteriológicos » se compone.

b) otra, consecuente con los paralelos (Iren I, 6, 1 y I, 15, 3): supuesta la existencia de la persona que ha de asumir los cuatro elementos, « compuesto » querría decir « soteriológicamente compuesto », distinguiendo entre la persona del Señor que viene a salvar el mundo, y los elementos que asume a este fin.

Solo prescindiendo de los lugares clásicos [38] es posible plantear la dificultad, y legitimar la actitud adoptada por el Santo. Pero aun ésta no se impone en la exegesis de Iren I, 7, 2 [39]. En sano método, se recomienda declarar un pasaje oscuro con tres claros, y no descuidar tres claros por uno oscuro.

Además queda todavía por demostrar que Iren I, 7, 2 represente una estricta variante soteriológica. S. Ireneo ha dejado pasar « ciertamente » algún elemento fundamental, en su primera parte (el elemento de la Economía). ¿ Por qué no sospechar que igualmente haya omitido otros elementos básicos, para subrayar el contraste entre el Cristo Animal, hijo del Demiurgo, y el Salvador o Cristo Superior, venido del cielo ? Apurando el contraste, sólo el Cristo Animal, por su índole pasible, podía morir en Cruz. El Cristo Superior, por su naturaleza levantada, no podía padecer tormentos sensibles ni morir en otra Cruz que la Superior, cósmica, entre el Pleroma y el Kosmos [40]. ¿ Qué mejor doctrina ni más abierta al ataque ? El Santo podía sacar gran partido de una soteriología reducida a tales dos Cristos, sin por ello tener conciencia de haber deformado el documento de base. Pues con mucha probabilidad el documento trataba de los elementos « asumidos » por el Salvador, definitiva o temporalmente, en orden a su misión.

En la psicología de un apologeta entra dejar pasar lo que no le interesa, dando especial relieve a lo que le importa ; y descubrir en el silencio del documento o en cláusulas equívocas lo que el autor nunca entendió.

---

[38] Iren I, 6, 1 y I, 15, 3. Aparte *ET* 58-60 y la soteriología clarísima del *Evangelium Veritatis*.

[39] « La naissance virginale ... — escribe Benoit (*Baptême* 65) — exclut d'elle même l'adoptianisme ou, tout au moins, ne lui laisse qu'une place secondaire». Admitido por todos los valentinianos el nacimiento virginal habría que admitir la filiación natural de Jesús. Pero el principio se basa en una idea equivocada del « adopcianismo», y me parece simplemente gratuito y aun falso. Cf. infra p. 244 ; Bosse, *Präexistente Ctus.* 34 s.

[40] Cf. mis *Est. Valent.* V. 161 ss.

El Santo era demasiado noble para atribuir conscientemente a los valentinianos una falsa interpretación. Al atacar a lo largo del libro III una soteriología fundada en la ausencia de la persona divina del Salvador, entre Belén y el Jordán, nunca entendió inventar, ni falsear documentos. Pero no obstante, olvidaba la soteriología de Tolomeo, *Excerpta ex Theodoto*, *Evangelium Veritatis*, Marcos ... para atacar la que creía haber leído en el documento que inspiró su *adv. Haer.* I. 7, 2.

* * *

En realidad lo que atacaba con verdadera insistencia, como si él solo polarizase la soteriología valentiniana, era el binomio *Cristo Psíquico/Cristo Superior.* Dos figuras, cuyo único valor soteriológico estaba en función de la persona divina que las sostenía.

Prescindiendo por tanto de la impostación ireneana del Cristo Animal, y de su contraste con el Cristo Superior, ¿ qué representaba aquél para los valentinianos ? Fácil es responder a la pregunta :

1) primeramente, el Cristo Psíquico justificaba la Economía preparatoria del AT y de la « Iglesia de la Vocación », constituída por los hombres psíquicos, nacidos del dios de los Judíos. Aunque el NT inaugura una nueva Economía, no por ello elimina la anterior, sino que la completa y supera. El Demiurgo, dios psíquico inferior al Dios Bueno, había cumplido una misión, subordinándose a la Economía total. Como el Demiurgo, también sus ángeles y hombres cumplían una misión preliminar, disponiendo el mundo para la Economía de la Iglesia espiritual. El individuo no puede lograr repentinamente su madurez. Ha de pasar por una fase material, irracional (hasta los siete años), por otra psíquica, racional (desde los siete hasta los doce, catorce o ventiuno ?) [41] hasta poder multiplicarse en otros. Lo mismo ocurre en los pueblos. Hay hombres materiales, que no superan la vida de los sentidos (los paganos). Hombres psíquicos — los hijos del Demiurgo — que llevan vida racional, gobernados por un Decálogo ; superan la vida de los sentidos y merecen por el buen uso de la libertad el premio que les promete su dios. *Racialmente* no pueden superar la vida correspondiente a su naturaleza discursiva. No poseen « intelecto » (νοῦς) [42] ni son capaces de « enten-

---

[41] Cf. infra p. 438 ss.

[42] Quizá el empeño de s. Justino por extender a todas las almas — aun de los brutos — la capacidad de comprender a Dios, por la igualdad física

der» o intuir (νοεῖν) lo inteligible (τὰ νοητά). Físicamente inhábiles para la vista del Dios Supremo, están llamados a una bienaventuranza de segunda clase, con su padre el Demiurgo. Tales son los Judíos, que reconocen por padre al Creador del cielo y de la tierra, Dios de Abrahán Isaac y Jacob, y de los profetas de la Antigua Ley. Y con los Judíos, los « eclesiásticos » ; todos los cristianos que se obstinan en reconocer por padre suyo al Demiurgo del AT. Unos y otros dan muestras de ser « psíquicos » como su padre, y con él irán a poseer el premio deparado a los elementos « racionales ».

Desde el punto de vista soteriológico, los « psíquicos » necesitan un salvador, el Mesías, que les lleve con eficacia al cumplimiento del Decálogo, mediante el ejemplo ; y por otra parte, les libre y redima del « Príncipe de este mundo » (κοσμοκράτωρ) que les domina por medio de la materia y de la Muerte, y los somete a cautividad [43].

El Demiurgo tiene sus ángeles y potencias, pero también los tiene el Kosmocrátor, y su lucha mutua para apoderarse de los « psíquicos » se deja sentir continuamente en el AT, por medio — entre otras cosas — del Hado [44], con manifiesta victoria de las potestades malignas.

El Mesías anunciado por los profetas del AT no era otro que el Cristo Animal. Su misión parece haber sido entre los primeros valentinianos [45] específicamente soteriológica, y orientada a la liberación de los « psíquicos », hijos del Demiurgo y hermanos suyos, venidos al Kosmos sensible [46]. El Cristo Animal constituía

---

de todas ellas, obedece inconscientemente a su actitud antignóstica. Según *Dial* 4, 1 ss. aun los brutos poseen el parecer el νοῦς.

[43] Cf. *EV* 17, 29 ss.

[44] Cf. *ET* 69 ss. Véase Recheis, *Engel* 56 ss. 142 ss.

[45] De creer a los críticos que hacen valentiniana a la *Pistis Sophia* (cf. Bauer, *Leben Jesu* 128) habría que puntualizar más. Hablando del anónimo Bruciano, Baynes (*Treatise* 134 ss.) identifica (con ligeras variantes) al πρωτογεννήτωρ con el Cristo Animal valentiniano. Pero advierte muy bien: « Our treatise, however, derives him from the Mother (= Sophia) directly, not through the psychic Demiurge. Another point is to be noted. In our treatise, certain creative acts are attributed to this Being, in his rôle of *First-begetter*, that in the Valentinian cosmology are referred to the Demiurge. These variants give him a greater significance and importance in the system than is possessed by the somewhat indefinite psychic Christ of Valentinus (o. c. 134) ».

[46] El πρωτογεννήτωρ del *Brucianus* tuvo al parecer un doble fin (crea-

en efecto las « primicias » (ἀπαρχή) del elemento psíquico, en orden a la redención de la Iglesia animal [47] que un día había de consumar en lucha con el Príncipe de la Muerte [48].

2) pero ¿ cómo salvar a los « psíquicos », reducidos a cautividad por el Kosmocrátor ? Habría quizá dos posibilidades :

a) Apareciendo personalmente, el Cristo Animal trataría de salvar a los suyos a una Salud psíquica. Para ello habría de nacer virginalmente, sin asumir elemento alguno material, y moriría por fraude para entrar en el Hades y liberar a la Iglesia Animal. Pero ¿ tendría poder eficaz para esto último ? La relativa inferioridad de lo « psíquico » respecto a los « espíritus materiales » [49] despierta serias dudas. La acción de los espíritus malignos sobre el alma sólo puede ser contrarrestada y superada por el Salvador, único que rompe el Hado [50]. El Cristo Animal — igual que los ángeles del Demiurgo — no basta a traer la paz sobre la tierra, ni a destruir la antigua ordenanza de los astros [51]. Tampoco bastará a liberar de la cautividad a los justos, sus hermanos.

b) Tocamos la solución valentiniana. El Mesías (= Cristo Animal) no actuaría por su cuenta, sino como simple instrumento del Salvador. Según el axioma arriba invocado [52] la Salud ha de ir de las « primicias » a la masa. « Si las primicias son santas, también lo es la masa. Si la raíz es santa, también las ramas

---

tivo y salvador) limitado primeramente a un mundo propio : algo como « la Nueva Terra » del *millenium*. Cf. Baynes, *Treatise* 136 ; C. Schmidt, GCS 352, 2 ss. — El Cristo Animal valentiniano habría sido utilizado por Sophia (y el Demiurgo) previamente para constituir el Reino Nuevo (psíquico) ; mas no consta de ello en los documentos de la primera tradición valentiniana.

[47] Cf. Iren I, 8, 3 in fine. — También el Bruciano (GCS 352, 2 ss.) apunta la idea : « Und sie (= die Mutter) gab ihm die Erstlingsgabe (ἀπαρχή) der Sohnschaft, in der er imstande war, dreimalkräftig (τριδύναμις) zu sein, und er empfing das Gelübde der Sohnschaft, in welchem man das All verkauft hatte, und empfing den Kampf (ἀγών), der ihm anvertraut war».

[48] Cf. Gregorianum 40 (1959) 491 ss.

[49] Sensible en lo cognoscitivo. Cf. Iren I, 5, 4 : « Sed Demiurgum quidem psychicum filium matris suae dicunt, Cosmocratorem vero creaturam Demiurgi. Et Cosmocratorem quidem intelligere ea, quae sunt supra eum, quoniam sit spiritalis malitia ; demiurgum vero ignorare, quum sit animalis».

[50] *ET* 69 ss.

[51] Cf. *ET* 74.

[52] Véase Iren I, 6, 1.

lo serán »[53]. Como « primicias » de la Iglesia Animal, el Cristo Psíquico sólo podrá salvar a sus hermanos si primero es personalmente santificado (= salvado). Pese al nombre de *Cristo*, el Mesías no es personalmente santo ni podrá santificar por tanto a los suyos. Bastará para ello que sea ungido por Jesús. Santificado en la persona del Salvador, extenderá su santidad a toda la masa de los hombres animales[54].

Asumido por el Salvador, el Cristo psíquico venía a ser instrumento aptísimo para santificar y salvar a sus hermanos. Cumplía una misión soteriológicamente indispensable, manteniendo por su unidad personal con el Salvador, la unidad o comunidad de Jesús, único verdadero agente de Salud.

Según los valentinianos, entre las primicias y la masa, entre la raíz y las ramas, entre la cabeza y los hombros[55] ha de haber consubstancialidad. Un elemento no consubstancial con la masa animal sería soteriológicamente inepto para ser asumido. El Cristo Psíquico tuvo las mismas cualidades de mortalidad y pasibilidad que los hombres animales. De él hablada Jesús al decir: « Es preciso que *el Hijo del Hombre* sea rechazado como indigno, ultrajado, crucificado »[56]. Por su medio invadió el Salvador el imperio de la Muerte, y liberó a los psíquicos encarcelados desde los días de Abel, en el Hades[57]. Y se sentó a la diestra de su padre el Demiurgo, en testimonio de la muerte que padeció en Cruz[58].

---

[53] *Rom.* 11, 16 invocado en *ET* 58, 2 y en Iren I, 8, 3. Cf. *Ezech.* 48, 12; 2 *Paral.* 31, 14; 1 *Clem.* 29, 3: Resch, *Agrapha* 329 (Logion 55).

[54] De las primicias a la masa hay una causalidad análoga a la de la cabeza sobre el cuerpo. Los gnósticos no difieren aquí de los eclesiásticos. Cf. si lubet Iren III, 19, 3 ed. Sagnard 336, 23 ss.: « Primitias resurrectionis hominis in semetipso faciens, ut quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum corpus ... resurgat, per conpagines et coniunctiones coalescens et confirmatum augmento Dei, unoquoque membrorum habente propriam et aptam in corpore positionem. Multae (enim) mansiones apud Patrem, quoniam et multa membra in corpore»; Orígenes, *ad Rom.* lib. VII, 5 (PG 14, 1113 ss.); *in Ioh.* I, 3 GCS IV. 5. 9 ss. Para s. Agustín cf. J. Pépin, *Primitiae Spiritus*, RHR 140, 1951, 155-201.

[55] La cabeza, Cristo; los hombros y el cuerpo, la Iglesia. Cf. *ET* 42, 2-3 donde la metáfora se aplica al Salvador y su Iglesia espiritual. El principio tiene aplicación paralela al Cristo Psíquico y su Iglesia: según la concepción general del Cristo *trisómato*, en sus relaciones con la triple Iglesia. Cf. Baynes, *Coptic ... treatise* 136 y 152.

[56] Cf. omnino *ET* 61, 4.

[57] Cf. Gregorianum 40 (1959) 644 s.

[58] Cf. *ET* 62, 1-2.

Ignoramos la filosofía íntima que la Gnosis llevaba a la explicación de la « consubstancialidad » entre las primicias y la masa. Según testimonio de Cicerón, los antiguos filósofos « hominem esse censebant, quasi partem quandam civitatis, et universi generis humani, eumque esse coniunctum cum hominibus humana quadam societate »[59]. La comunión del individuo con el género humano se asociaba a lo divino que invade el universo : « Cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina, necesse est cognatione divinorum animorum animos humanos commoveri »[60].

Buena parte de esta ideología se hace sentir en Orígenes, y posteriormente en s. Hilario, al declarar la comunidad física del género humano en el Salvador[61]. Los pasajes podrían multiplicarse, dentro y fuera de s. Hilario. Escogeré algunos :

> Et ut Filius hominis esset Filius Dei, naturam in se universae carnis assumpsit, per quam effectus vera vitis, genus in se universae propaginis tenet[62].
>
> Civitatem carnem quam assumpserat nuncupat ; quia ut civitas ex varietate ac multitudine consistit habitantium ; ita in eo, per naturam suscepti corporis, quaedam universi generis humani congregatio continetur. Atque ita et ille ex nostra in se congregatione fit civitas, et nos per consortium carnis suae sumus civitatis habitatio[63].

Análogo problema se presentaba a los PP. al declarar la inexistencia de los hombres en Adán y en Abrahán[64].

---

[59] *Academ. Poster.* I, 21 ; cf. *de natura deorum* II, 18. 37.

[60] Cic. *de div.* I, 49, 109. Cf. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 111-121 ; Bonhöffer, *Epiktet* 78 ss. ; Festugière, *RHT* II. 420 ss. ; Pease, in *Cic. de nat. deor.* II. 631 nota ; J. Kroll, *Lehren* 338 ss. El simbolismo vinculado a los ritos de iniciación y a los mitos en las religiones del helenismo unía espontáneamente la suerte del individuo con el de la *polis* y el kosmos. Cf. si lubet V. Magnien, *Les mystères d'Eleusis* 95 s. 280 ss.

[61] Esta ideología recuerda sin duda el platonismo (resp. neoplatonismo) ; pero yo no veo que sea precisamente platónica. Representa un pensamiento mucho más general.

[62] Hilar. *in Psalm.* 51 § 16. Cf. ibid. 17 : « Verbum caro factum est et habitavit in nobis, naturam scilicet in se totius humani generis assumens». Véase *in Psalm.* 54 § 9.

[63] *Comm. in Matthaeum* c. 4 § 12 PL 9, 935 B. Otros varios testimonios de Padres, apud Coustant, *Praef. Gener.* PL 9, 45.

[64] Cf. s. Hilar., *in Matth.* c. 8 § 5 PL 9, 960 C (Adán) ; c. 18 § 6 PL 9,

A esta luz, toda la humanidad fué asumida « secundum primitias » por el Hijo de Dios. Pero ¿ tenían los valentinianos la filosofía de s. Hilario, del Niseno, de s. Ambrosio y de s. Cirilo Al. ? Difícil será probarlo, tanto como negarlo. Ni entre los gnósticos ni entre los PP. se perfilan ulteriores filosofías. Es menester llegar quizás a s. Juan Damasceno y Juan Majencio para descubrir la problemática sobre lo individual o universal de la naturaleza asumida [65]. En los siglos primeros interesaba subrayar la consubstancialidad requerida para la mediación física entre Dios y los hombres. Los eclesiásticos, con su idea de la unidad esencial del género humano [66] ; y los valentinianos con su trinidad humana (material, animal, espiritual). El Cristo Animal, « primicias » de la Iglesia psíquica, fué asumido, según la misma filosofía que la « simiente espiritual, primicias de Sophia ». En orden a la Salud de sus hermanos [67] :

3) lo pasible no está imperado en el Cristo Animal *únicamente* por su finalidad soteriológica. De lo contrario, la asunción del germen « pneumático », impasible e inmortal, no tendría razón de ser. Viene imperado por la naturaleza misma de lo psíquico, accesible a las pasiones [68], y quizá — dentro de una ideología entonces muy ordinaria — aun a la corrupción y muerte [69]. Tal circunstancia permitía a los valentinianos justificar la Pasión del Señor, no obstante concebirlo sin estricta materia.

1020 C (Abrahán). — Concluye Coustant (PL 9, 45 G) : Ex quo perspicuum est, eos omnes, qui naturae humanae consortes sunt, Hilarii aliorumque Patrum sententia, naturali unitate esse coniuctos. Et uniuntur quidem in illa massa, ex qua omnes omnino originem habent, et ex qua Christus ipse carnis suae substantiam sumere non recusavit.

Merece singular mención s. Cirilo Al. : cf. *in Ioh.* XIV 28 PG 74, 316 D — 321 B ; *in Ioh.* XV 1 col. 345 C ; *in Ioh.* X 34 col. 32 C ; *Thesaur.* ass. X PG 75, 135 D — 140 A ; *de Trin. dial* I PG 75, 696 ; *Apol. pro XII cap. c. Orient.* anath. XI PG 76, 373 A. Véase E. Weigl, *Heilslehre* 66-68 (con breve bibliografía) ; y L. Janssens, *Notre Filiation* 237-39.

[65] Véanse los textos en Thomassin, *de Incarn.* lib. 3 c. 20 § 12 s.

[66] Cf. si lubet Petau, *de Incarn.* lib. II c. 8 § 8 ss.

[67] Cf. Tert., *adv. Marc.* V 14 : « et haec erit dei virtus, *in substantia pari* perficere salutem » ; *de carne Cti.* 11 in fine : « sed non poterat Christus inter homines nisi homo videri. Redde igitur Christo fidem suam ; ut qui homo voluerit incedere, animam quoque humanae conditionis ostenderit, non faciens eam carneam, sed induens eam carne » ; 14 initio : « eadem ergo est et causa, ut hominem gestaret Christus : salus hominis fuit causa, scilicet ad restituendum quod perierat. Homo perierat, hominem restitui oportuerat. Ut angelum gestaret Christus, nihil tale de causa est ». Cf. D. Petau, *de Incarn.* lib. II c. 16 § 4 s. ; Gregorianum 40, 1959, 640 n. 152.

Inútil agregar que los gnósticos, igual que los grandes prenicenos (Ireneo, Tertuliano, Orígenes), sólo conocieron el tipo *Verbum-homo* de cristología. La figura misma del Cristo Animal es un testimonio apodíctico. La cristología del tipo *Verbum-caro*, demasiado sensible en s. Atanasio y s. Hilario, representa un paso atrás frente a la tradición del s. II.

* * *

En definitiva, la misión del Cristo Animal se mueve en plano diverso al del Cristo Eón. Aunque por su pasibilidad juega un papel muy importante en la muerte del Salvador, siempre como instrumento Suyo. Directa y formalmente el Salvador es la persona íntima de Jesús [70]. La cual se vale del Cristo Animal para salvar la Iglesia de los psíquicos, liberándola de su primera ignorancia, y sobre todo redimiéndola del Kosmocrátor.

Sería falso atribuirle en el Kosmos una actividad y eficacia comparable a la de su homónimo el Cristo Eón en el Pleroma. La homonimia resulta aquí particularmente peligrosa. Ella quizá desconcertó a s. Ireneo para llevar adelante en el libro III — como « leitmotiv » de la soteriología valentiniana — el contraste entre ambos Cristos.

En rigor, el Cristo Animal tiene una actividad instrumental limitada, inferior a la universal acción del Salvador. Mientras el Cristo Eón, aunque instrumento del Unigénito, daba paso a la energía más sublime del Hijo [71]. En la Economía de la Salud extra-pleromática el único verdadero Salvador es la persona de Jesús. La cual — según el principio « simile a simili » — requiere el concurso de lo psíquico para influir soteriológicamente en lo psíquico. Los psíquicos tienen su salvación en la Pistis, no en la Gnosis. Y son susceptibles únicamente de Fe. Sólo la Salud de los espirituales da la medida de la energía de Jesús.

A esta cuenta, el Mesías, Cristo Animal, anunciado por los profetas, interesa más por su presencia en el compuesto humano de Jesús, que por su actividad en cuanto Cristo. El nombre mismo

---

[68] Al menos racionales. Cf. Gregorianum 40 (1959) 493 y 494 n. 117.

[69] Cf. si lubet Fischer, *Studien zum Todesgedanken* 51 ss. 56 (S. Ireneo).

[70] Aquel único elemento de que hablan los *Acta Thomae* c. 165. Cf. Bauer, *Leben Jesu* 43.

[71] Bien entendido que el Cristo Eón difiere sólo virtualmente (κατ' ἐπίνοιαν) del Unigénito. Al paso que el Cristo psíquico difiere esencial y físicamente del Salvador.

de « Cristo » le viene grande, y sólo puede legitimarse por razones extrínsecas. Ni como « ungido » por el Demiurgo [72], ni como agente de unción entre sus hermanos, hay manera de legitimar tal título, dentro de las categorías gnósticas.

Tolomeo, es sabido, distribuía en el AT. los gérmenes pneumáticos entre los profetas, sacerdotes y reyes [73], los tres tipos clásicos de « Cristos » [74]. La inserción del « semen spiritale » ¿ sería título bastante a su « unción » ? En tal caso, nadie — ni el propio Demiurgo — sería consciente de la razón última del « chrisma » vcterotestamentario.

La Gnosis respetó el apelativo bíblico, y como pudo muy bien admitir una cierta « unción » (espiritual, inconsciente) entre los Reyes, Sacerdotes y Profetas de la Antigua Ley, pudo asimismo declarar por vía análoga el título de « Cristo Animal », dado al primogénito del Demiurgo. Destinado a esconder en su interior al Verbo Salvador, habría sido típicamente (y en cuanto tipo, inconscientemente) utilizado por el Creador para ungir a los « cristos » del AT.

El « *Cristo* Animal » prenunciaría en los designios del Dios Supremo su futura santificación por comunidad con el Salvador ; y en el plano inmediato al Demiurgo, representaría el origen de la unción psíquica de los « ungidos » de la Ley Antigua.

---

[72] A no ser que admitamos una unción de segunda categoría, análoga a la de Henoc en el Paraíso. Cf. supra p. 150.

[73] Iren I, 7, 3 : Eas vero quae habuerunt semen id quod est ab Achamoth animas, meliores dicunt fuisse quam reliquas : quapropter et plus eas dilectas a Demiurgo, non sciente caussam, sed a semetipso putante esse tales. Quapropter et in Prophetas, aiunt, distribuebat eas et Sacerdotes et Reges. Et multa de hoc semine dicta per prophetas exponunt». S. Ireneo tuvo en cuenta el anterior pasaje cuando escribió (*adv. haer.* II, 19, 7) : « Adhuc autem manifestius, qui est de semine ipsorum, sermo arguitur falsus et a quolibct perspici potest, in eo quod dicant eas animas, quae habuerint a matre semen, meliores reliquis fieri, quapropter et honoratas a Demiurgo et *principes* (mejor *prophetas*, por paralelismo con Iren I, 7, 3) et regcs et sacerdotcs ordinatas esse. Si cnim erat hoc verum, primus utique Caiphas summus sacerdos et Annas et reliqui summi sacerdotes et legis doctores et *principes* populi credidissent Domino, in eam cognationem concurrentes, et ante hos etiam Herodes rex».

[74] Cf. s. Jerónimo, *in Psalm.* 132 CC 78 p. 277, 35 ss. : « Legimus in Exodo (c. 30), quomodo conficiatur unguentum sacerdotale ; deinde legimus(?) quomodo aliud unguentum, quo unguebantur rcges. Erat et aliud unguentum quo unguebantur prophetae ...». — S. Hilario, *tract. in Psalm* 132 § 4 : « Unctio ista tcrrcna non est, incorporea est, invisibilis est : non de oleo ut sacerdos et propheta, non cornui ut rex ...».

Todo ello, en terreno de simple conjetura. A no ser por la comunidad de nombre con el « Cristo Superior », y por la necesidad de incorporar la cristología judío-cristiana dentro del esquema global gnóstico, la figura del Mesías Psíquico hubiera pasado todavía menos advertida que otra, físicamente superior, mas no bautizada con nombre alguno. Me refiero al germen espiritual, asumido por Jesús, poco antes de su unión con el Cristo Animal. El AT no hablaba de él. Y no extraña que tampoco los valentinianos hayan tratado de bautizarla. S. Ireneo que la conoció en el libro I [75], la descuida en el libro III. Sabiendo muy bien, que como « primicias » de la Iglesia Espiritual, estaba llamada a una providencia superior a la del Cristo Psíquico.

Dije que al AT no hablaba de él. En rigor, la Gnosis le identificó muchas veces, con su presunta madre Sophia. Así los Ofitas de san Ireneo [76] que la concibieron como hermana y a la vez esposa del Salvador. S. Ireneo dejó pasar estos perfiles, y amigo como era de la simplicidad, polarizó sus ataques mayormente en torno a la dualidad Cristo Animal-Cristo Superior.

* * *

También aquí deseo prevenir una dificultad. Hemos hablado en efecto del personaje *valentiniano* del Cristo Animal. Y no del personaje gnóstico que le substituye en otras sectas : v. gr. entre los Basilidianos o Sethianos. Es sabida la importancia excepcional que entre éstos adquiere el Hijo del Demiurgo (= del Magno Arconte). Importancia superior, al parecer, a la del propio Creador.

Basílides identifica expresamente al hijo del Magno Arconte con Cristo [77], situándole en la línea del Cristo Animal valentiniano.

Los Sethianos del trat. sin título, relativo al origen del mundo, apuntan quizás análoga identificación [78], entre Sabaoth, el hijo de Jaldabaoth (= del Demiurgo), y Jesucristo (psíquico ?).

---

[75] Cf. *adv. Haer.* I, 6, 1 ; 7, 2 ; 8, 3 et passim.

[76] *Adv. haer.* I, 30, 12.

[77] Apud Hippol., *Ref.* VII, 26, 2 W. 204, 8.

[78] *UW* Labib 153, 25 ss. : und einen anderen Jesus Christus, der dem Soter gleicht, der sich in der Höhe der Achtheit befindet. — ¿ Apunta la correlación entre el Jesucristo (psíquico) y el Salvador superior (= Cristo Eón)? Una cierta identidad entre el *Jesus Christus* y el Sabaoth, hijo del Magno Arconte, parece muy aceptable, aunque discutible. No hay empero

Tanto para Basílides [79] como para los Sethianos [80], el hijo del Demiurgo (= Magno Arconte = Jaldabaoth) es superior a su padre. Así como el alma actúa en el cuerpo y sin ella el cuerpo nada puede obrar, así el hijo (= Cristo) respecto al Magno Arconte. Es mejor y más insigne y poderoso y sabio que él.

Mientras los Basilianos de Hipólito mencionan expresamente el retorno del Magno Arconte [81] a la ignorancia, en la consumación de los siglos, nada indican sobre el hijo Cristo.

Un estudio en torno al personaje basilidiano y sethiano del Hijo del Creador [82] nos llevaría demasiado lejos. Aclararía desde luego más de un punto oscuro del Cristo Animal val. Subrayando v. gr. la superioridad gratuita — dentro de una economía más alta — en que su misión específicamente soteriológica le sitúa respecto al padre. Al propio tiempo, ratificaría la dignidad de verdadero Juez, a él atribuída por *ET* 62, 1 s. conforme a *Ps.* 109, 1. El Cristo Psíquico coronaría su misión temporal de « indumento » del Salvador, con otra complementaria, también soteriológica, en premio a la primera. Singularmente, en pago a la pasión.

No es preciso el análisis para adivinar a esta luz la consecuencia de mayor relieve. La actividad y eficacia del Cristo Animal (resp. de Sabaoth e hijo del Magno Arconte), como instrumento personal del Salvador, en vida y muerte de Jesús, le co-

---

discusión en la estrecha analogía entre el Sabaoth de estos Sethianos y el Hijo del Magno Arconte basilidiano. Y eso basta para relacionar ambos con el Cristo Animal de Tolomeo.

[79] Los documentos más interesantes son Hippol., *Ref.* VII, 23, 3 ss. W. 200, 23 ss.

[80] Labib 142, 34 — 144, 14 y sobre todo 151, 34 ss. 152, 26 ss.

[81] *Ref.* VII, 27, 4 W. 206, 16 ss. *A fortiori*, el retorno del arconte hebdomadario : ibid. 27, 3 W. 206, 13 ss.

[82] La superioridad del Hijo respecto al Creador, atestiguada por Basílides (apud Hippol., *Ref.* VII, 23, 3 ss.), nada tiene que ver con la del Hijo (de Dios) respecto al Dios (Panto)crátor [= Demiurgo], denunciada por Celso en el *Diálogo Celeste* (apud Origen., *Cont. Cels.* VIII 15). — Resch (*Agrapha* 286) les relaciona distraídamente, sin advertir que el Hijo y el dios *cratôn* corresponden en el Diálogo Celeste al Unigénito (del Dios Supremo) y el Demiurgo valentinianos o basilidianos. No hay por tanto entre ellos relación alguna de filiación natural, como la hay entre el Demiurgo y el Cristo Psíquico, o entre el Magno Arconte y su hijo. Basta para disipar el equívoco, distinguir en el fragmento de Celso el « dios *cratôn* » (= Demiurgo = Magno Arconte), del « dios sobreceleste » (= Dios Supremo).

loca muy por encima del Demiurgo. El, y no su padre a cuya diestra sube, es el verdadero Juez de vivos y muertos. El Demiurgo es creador y padre de los psíquicos. El Cristo Psíquico es salvador, en Jesús, de la Iglesia animal: y consuma la obra previa, creativa, de su padre, mereciendo para él y para sus hermanos la bienaventuranza en la Ogdóada [83].

---

[83] Cf. *ET* 63, 1.

EL HOMBRE DE LA ECONOMIA

Acabamos de hablar sobre el Cristo Psíquico, uno de los componentes de Jesús ; el que hacía las veces de Alma (ψυχή). Nos resta hablar de los demás. Entre ellos figura el elemento de la Economía, que hacía las veces de cuerpo de Jesús.

Los valentinianos le denominaban — al parecer — de varias formas, a juzgar por las noticias de s. Ireneo :

a) cuerpo (procedente) de la Economía (ἀπὸ ... τῆς οἰκονομίας ... σῶμα) [1] ;

b) (el proveniente) de la Economía (ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας) [2] ;

c) el Salvador proveniente de la Economía (ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας σωτήρ) [3] ;

d) el hombre proveniente de la Economía (τοῦ ἐκ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου) [4] ;

e) el Jesús venido de la Economía (Iesus ... qui sit ex dispositione) [5].

A primera vista, tales expresiones significan lo mismo. Como sinónimas las emplea de ordinario s. Ireneo. Que yo sepa los críticos han resbalado por este punto [6]. La frase τῆς οἰκονομίας va vinculada entre los gnósticos a elementos muy dispares. El Demiurgo se dice « arconte de la Economía » (τὸν τῆς οἰκονομίας ἄρχοντα) [7], y cumple la Economía del mundo hasta la consumación final [8]. Sus ángeles son los ángeles « de la Economía » [9], me-

---

[1] Iren I, 6, 1.

[2] Dos veces en Iren I, 7, 2 cf. Iren. III, 16, 1.

[3] Cf. omnino Iren I, 15, 3. Es dudosa la lección en σωτὴρ Ἰησοῦς. Más dudosa aún, otra lectura análoga de Iren I, 9, 2 in fine : ὁ τῆς οἰκονομίας .. σωτήρ. Irel. *lat.* no la autoriza, pues lee simplemente : « Secundum autem illorum argumentationem, non Verbum caro factum est, quod quidem nec venit unquam extra Pleroma ; sed *qui ex omnibus factus*, et sit posterior Verbo, *Salvator* ».

[4] Iren I, 15, 3.

[5] Iren III, 16, 1 cf. I, 15, 3 : véase Houssiau, *Christologie* 156 s.

[6] Cf. tamen si lubet A. d'Alès, *Le mot o i k o n o m i a dans la langue théologique de s. Irénée*, Rev. des Etudes Grecques 32 (1919) 329 ss. ; Verhoeven, *Studiën* 128 ss. ; Bengsch, *Heilgeschichte* 120 ss. 177 ss. et passim

[7] *ET* 33, 3.

[8] Iren I, 7, 4.

[9] Heracleón, fragm. 36. Cf. Sagnard, *Gnose* 489.

diante los cuales, como intermediarios, son sembrados en el mundo los gérmenes (espirituales) que recogerán en su día los ángeles pneumáticos [10]. Estos ejemplos indicarían a una simple lectura que la Economía va especialmente vinculada a lo psíquico. Nada más falso.

S. Ireneo expresamente habla de una Economía (= dispositio) superior al Demiurgo [11].

Entre los valentinianos la Economía abarca toda la providencia o dispensación gratuita de Dios, desde su primerísima voluntad de darse a conocer a los Eones hasta su cumplimiento perfecto en la consumación final. El Pleroma entra en su origen e historia en la Economía de Dios. Y como « economía superior » (ἡ ἄνω οἰκονομία) [12] o « Ejemplar ». a cuya imagen y semejanza habrá de desarrollarse en el mundo sensible la Dispensación de la Salud.

Más aún, el origen del propio Unigénito (νοὸς μονογενοῦς), anterior a la constitución del Pleroma, constituye una fase de la Economía. Toda la teoría gnóstica gira en torno a la Salud. La « probole » constituye un elemento en el mecanismo de la Dispensación divina. Gracias a ella se « administra » la divinidad en Eones, trazando las ideas directrices que han de gobernar el descenso de Dios al mundo, y el retorno de los hombres a Dios. La Encarnación (= Humanación), la Redención ... y la Cosmogonía, son otras tantas fases de una sola Economía, llevada en dos planos paralelos : el superior del Pleroma, que acaba con la Salud de los Eones, en la Visión del Padre ; y el inferior del Kosmos, que se consumará con la Salud de la Iglesia espiritual, en la fusión de los hombres con los ángeles, y en la Unidad del Universo [13] con el Hijo para la Visión del Padre.

Se llamaría a engaño quien tratara de contraponer la Economía de los siglos primeros a la Teología, como la Encarnación se opone a la Trinidad o vida trinitaria. Ni s. Justino, ni s. Ireneo ni mucho menos Tertuliano conocieron semejante distinción.

---

[10] Otros ejemplos ad voc. οἰκονομία en C. Schmidt, Kopt. — Gnost. Schriften, index p. 378 ; Sagnard, *Gnose* 649 ; Verhoeven, *Studiën* 130 s. ; E. Schwartz, TU 4/1 p. 86 ss., *index* de Taciano.

[11] *Adv. haer.* II, 30, 7 : Si enim uti eam, quae est super Demiurgum disceret *dispositionem*. Cf. ibid. III, 24, 2 : putantes se super Deum alterum invenisse Deum vel alteram Plenitudinem vel alteram *dispositionem*.

[12] *Adv. haer.* I, 16, 2.

[13] Cf. p. 359 ss.

La Trinidad misma se desarrolla, según Tertuliano [14], dentro de la Economía. A diferencia de la « monarquía » de los modalistas, subraya el africano la Trinidad, por medio de la unidad de « substantia, status, potestas » [15], que va pasando, mediante la « probole », de una persona divina a otra, en orden a la Salud del mundo (= de la Iglesia). La Economía es el drama de la mediación entre Dios y el hombre. O lo que es lo mismo, la historia de la Salud, cuyo principio arranca de la decisión libre de Dios, y cuyo fin tendrá lugar al devolver el Hijo su « auctoritas » al Padre en la consumación de los siglos.

En lo « económico » del dogma trinitario, Tertuliano coincidía con los Apologetas, tanto como con los valentinianos. Y si en el africano se contrapone a la « Monarchia » de Praxeas, entre los valentinianos contrasta con el estadio eterno en que Dios vivió sin engendrar al Unigénito, ni dar lugar por su medio al Pleroma y al Kosmos. Es natural que aun entre gnósticos la Economía cristalice de manera singular en la Salvación del hombre en el mundo sensible. Y por tanto, que afecte especialmente al drama de Jesús [16].

En rigor, todos los elementos del *sistema* valentiniano pudieran denominarse « ex dispositione » (ἐκ τῆς οἰκονομίας), como imperados radicalmente por la Unica dispensación soteriológica de Dios. No por eso se hallan igualmente vinculados a la Economía, ni entran por igual título en ella. El Pleroma representa la Economía Ejemplar [17]. Se orienta míticamente a la Salud de la Igle-

---

[14] *Adv. Prax.* 3 ss.

[15] Véase K. Wölfl, *Heilswirken* 43 ss. 68 ss.; y Bender, *Heilig. Geis* 15 donde estudia con abundantes notas *adv. Prax.* 2, 4 CC 1161: « Quas non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia per substantiae scili cet unitatem et nihilominus custodiatur oikonomiae sacramentum, qua unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiri tum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potes tate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius poten tatis quia unus Deus ex quo gradus isti et formae et species in nomin Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur. Quomodo numerum sine divi sione patiuntur, procedentes tractatus demonstrabunt». Cf. Verhoeven, o. c 147 ss.; Bousset, *Kyrios Ctos.* 261, 2.

[16] Y esto explica la limitación que algunos, anacrónicamente, han tra tado de dar al término, fundándose v. gr. en Iren I, 16, 2. — Para el tec nicismo posterior (Oeconomia/Theologia) cf. Thomassin, *de Incarn.* prae § 3; lib. V c. 2 § 2, c. 8 § 5.

[17] La « Authentia» que prenuncia en su desarrollo mítico la soteriolog del Kosmos. Para el tecnicismo de « Authentia» cf. Petau, *de Trinit.* lib V c. 5; mis *Est. Valent.* II. 364 s. nota 36; Festugière RHT III. 167, 4 A. Deissmann, *Licht vom Osten*[4] p. 69 s.; en el *Apokr. Joh.* 60, 17 αὐθε

sia humana de los escogidos. La « Economía » como tal lo trasciende todo, connotando la « actividad divina », y conviene mejor a la dispensación específica de la Gnosis (resp. Pistis).

En consecuencia todo lo ἐκ τῆς οἰκονομίας se ordena específicamente a la Salud. El origen del mundo, directa e inmediatamente, no es ἐκ τῆς οἰκονομίας ; obedece a un desorden o imperfección, y sólo se orienta hacia la Salud como requisito indispensable para la humana existencia y perfección. En cambio, el Salvador celeste, fruto común del Pleroma, merece en modo particular el título de « Salvador ἐκ τῆς οἰκονομίας ». Sólo en orden a la Salud se explica su origen « ex Omnibus », recapitulando las perfecciones del Unigénito que luego desarrollará en el Kosmos.

En un plano paralelo se halla el elemento configurado « ad hoc » con un arte inenarrable — dentro del seno virginal de María — para servicio del Salvador en el mundo ; para su aparición, vida y muerte sensible.

* * *

Detengámonos en este último elemento. El Salvador no podría triunfar de la Muerte [18], sin un cuerpo sensible. Repugna por otro lado en el Salvador un cuerpo material [19]. *Material* equivale a insalvable. Contradice « in terminis » un Salvador insalvable en uno cualquiera de sus elementos. Hubo que formar pues « ad hoc » un cuerpo asequible a la pasión y muerte. Así nació en fuerza de la Economía (ἐκ τῆς οἰκονομίας) un cuerpo cuya razón de ser radicaba en la posibilidad de morir sin corromperse, defraudando a la Muerte, como si fuera directa y formalmente corruptible [20].

El marcionita Apeles echó mano de substancias cósmicas *siderales*, análogas a la esencia celeste de su maestro, para salvar de un lado el nacimiento de Jesús [21], y de otro la imposibilidad de la resurrección carnal [22].

ία equivale prob. al *copto mntčoîs* (de GC I, 30, 15) « autoridad », poder, dominación. — En Clemente Al. (Strom VI, 47, 3 : Stähl. II. 455, 27) « la voz *auténtica* del Señor » significa igualmente voz *autoritativa*. — Mientras en *Hypostas. Archont.* ed. Labib 135, 1 s. (vers. Schenke TLZ 83, 1958, 664) en 142, 23 ss. (667 in fine), por aplicarse al reino Ejemplar, de donde viene toda participación en lo divino, parece significar también ἀφθαρσία.

[18] Muerte en mayúscula, Kosmocrátor o Príncipe de la Muerte.

[19] Así al menos en la más pura tradición valentiniana. Cf. lo dicho en Gregorianum 40 (1959) 404.

[20] Para los designios últimos, Gregorianum 40 (1959) 647 ss. ; si lubet Bousset, *Kyrios Christos* 197. 3. 208. 213.

[21] En lo cual disentía de Marción.

[22] Los testimonios más capitales, en C. Schmidt TU 43 p. 293 s. ; y sobre todo, en Harnack, *Marcion* 409* ss.

Los valentinianos urgían *Ioh.* 1, 13 para demostrar que nacido « non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex deo (= ex voluntate dei) », el Salvador hubo de estar dotado de un cuerpo divino [23]. Y en análogo sentido orientaban la exegesis de *Lc.* 1, 35 [24]. Trataban de subrayar el artificio por el cual un elemento en sí inmaterial e impasible, fué dotado de propiedades connaturales a la materia.

A juzgar por s. Hipólito (*Ref.* VI, 35, 6 s.) en un pasaje oscuro y muy discutible [25], los valentinianos consideraron atentamente la índole de este cuerpo. Los de la Escuela Itálica (Tolomeo y Heracleón) [26] le concebían psíquico (de origen planetario) [27]. Los de la Escuela Oriental (Axiónico y Bardesanes) [28], pneumático.

Pero el testimonio de Hipólito crea más problemas que líneas tiene [29].

---

[23] Así el valentiniano Alejandro, apud Tert. *de carne Cti.* c. 15 : « Nam ut penes quendam ex Valentini factiuncula legi, primo non putant terrenam et humanam Christo substantiam informatam, ne deterior angelis dominus deprehendatur, qui non terrenae carnis extiterunt, dehinc quod oporteret similem nostri carnem similiter nasci, non de spiritu nec de deo, sed ex viri voluntate».

[24] Cf. omnino *ET* 60 ; Hip., *Ref.* VI, 35, 4. 7 (sobre este segundo testimonio, enseguida).

[25] Cf. mis *Est. Valent.* V. 63 ss. nota 48 a ; véase con todo Daniélou, *Judéo-Christianisme* 41.

[26] Desde luego, el autor de *ET* 59, 4. Cf. C. Schmidt, *Epla. Apostol.* 292 ss.

[27] Coincidían en esto con Marción, aunque difirieran en el momento de la *Incorporación* (en Nazaret, según los valentinianos ; en Cafarnaúm, según Marción) y en el modo. — No en vano Tertuliano los combatió con una sola obra, *de carne Christi* ; y con unos mismos fundamentales argumentos.

[28] S. Hipólito silencia el nombre de Teódoto, atestiguado como de la Escuela Oriental por los MSS de Clemente Al. (*Excerpta ex Theodoto*). — Los elementos de *Exc. ex Theodoto* que afectan al caso (*ET* 59, 4) contradicen al parecer el aserto de Hipólito. — Cf. si lubet ps. Justino (*de resurr.* 2) : « Hay algunos que dicen cómo el propio Jesús se presentó (en naturaleza) sólo espiritual, no en carne, ofreció empero aspecto de (hombre de) carne» (φαντασίαν δὲ σαρκὸς παρεσχηκέναι).

[29] Las consideraciones de Zahn (*GK* I. 725 ss.) sobre la distinción de ambas escuelas occidental y oriental, dan por fundada la noticia de Hipólito. Personalmente encuentro muy problemático su veredicto (726) : « In der That zeigt die Lehrweise und Sprache in den Epitomae ex Theodoto im Vergleich mit den literarischen Reliquien der italischen Valentinianer ein morgenländisches und sehr altertümliches Gepräge».

En nuestro caso, uno gnósticamente insoluble: el salto — en la Escuela Oriental — de lo « pneumático » a lo « sensible », sin dar lugar al Cristo Psíquico.

* * *

S. Ireneo parece haber ignorado la solución de la Escuela sedicente oriental. El elemento « ex dispositione » equivale para él al elemento pasible « animal ». De ahí el tránsito, no raro, del elemento « ex dispositione » al hijo del Demiurgo. Su común índole justificaba tal tránsito, desconcertante si uno de ellos fuera espiritual (el elemento « ex dispositione ») y otro animal (el Cristo Psíquico).

Tertuliano sólo conoce — igual que s. Ireneo y los *Exc. ex Theodoto* — la doctrina valentiniana de la carne psíquica de Cristo. Contra ella dirige gran parte de sus ataques en *de carne Christi*, sin distinguir por lo demás entre el alma (= Cristo Animal) asumida por el Salvador y la « carne de índole animal » (= elemento de la Economía) [30].

> Convertor ad illos aeque sibi prudentes, qui carnem Christi animalem affirmant, quod anima caro sit facta, ergo et caro anima, et sicut caro animalis, ita et anima carnalis. Et hic itaque caussas requiro. Si ut animam salvam faceret, in semetipso suscepit animam Christus, quia salva non esset nisi per ipsum, dum in ipso: non video, cur eam carnem fecerit animalem induendo carnem, quasi aliter animam salvam facere non posset, nisi carneam factam. Cum enim nostras animas non tantum non carneas, sed etiam a carne disiunctas salvas praestet, quanto magis illam, quam ipse suscepit, etiam non carneam redigere potuit in salutem? Item cum praesumant, non carnis, sed animae nostrae solius liberandae caussa processisse Christum, primo quam absurdum est, ut animam solam liberaturus id genus corporis eam fecerit, quod non erat liberaturus? Deinde si animas nostras per illam, quam gestavit, liberare susceperat, illam quoque, quam gestavit, nostram gestasse debuerat, id est, nostrae formae, cuiuscumque formae est in occulto anima nostra, non tamen carneae. Ceterum non nostram animam liberavit, si carneam habuit; nostra enim carnea

[30] Véase sobre todo *de carne Cti.* c. 10.

non est. Porro si non nostram liberavit, quia carneam liberavit, nihil ad nos quia non nostram liberavit. Sed nec liberanda erat, quae non erat nostra, ut scilicet carnea; non enim periclitabatur, si non erat nostra, id est non carnea. Sed liberatam constat illam. Ergo non fuit carnea, et fuit nostra, si ea fuit, quae liberaretur, quoniam periclitabatur. Iam ergo si anima non fuit carnalis in Christo, nec caro potest animalis fuisse.

Es bien significativo que el Africano solo haya conocido entre sus adversarios la « caro animalis » del Salvador; sin mencionar para nada la « caro spiritalis »[31].

Háyanse o no diferenciado las dos presuntas escuelas, Itálica y Oriental, en razón de la naturaleza diversa (resp. psíquica a pneumática) del cuerpo asumido por el Salvador, queda en pié la importancia asignada por los valentinianos a la formación del cuerpo sensible de Jesús, como pieza fundamental de la Economía.

* * *

Con tales premisas tenemos ya elementos para disipar un equívoco que envuelve, al parecer, al propio s. Ireneo, cuando pasa insensiblemente del elemento o cuerpo de la Economía (τὸ σῶμα ἐκ τῆς οἰκονομίας), al « Jesús o Salvador de la Economía » (= Jesus ex dispositione). No son los mismos personajes, aunque ambos obedezcan en su origen y nacimiento a una Unica Economía soteriológica.

El simple elemento de la Economía, a que alude en *adv. Haer*. I, 6, 1; I, 7, 2 constituye el « cuerpo » sensible del Salvador, artificiosamente formado de substancia no-material, en el seno de la Virgen María.

En cambio, el hombre de la Economía denominado Jesús (cf. Iren I, 15, 3) o también « Jesús de la Economía » (ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας σωτὴρ 'Ιησοῦς)[32] es el « Salvador » nacido del Pleroma, en cuanto asume desde el seno de María entre otros elementos al llamado « cuerpo (o elemento) de la Economía », como algo singularmente vinculado a ella.

Por la manera de hablar de *adv. Haer*. I, 15, 3 (Marcos ?) el Jesús o Salvador de la Economía parece haber significado todo el compuesto integrado por la persona divina de Jesús, fruto del Pleroma, y los tres elementos (pneumático de Sophia, Cristo

[31] Cf. si lubet Werner, *Entstehung* 612.
[32] Cf. Iren. I, 9, 2 in fine.

Animal, cuerpo de la Economía) asumidos por El. Aun cuando la persona del Salvador no mereciera por sí el calificativo de « Salvador proveniente de la Economía »[33], el mero hecho de haber asumido el cuerpo de la Economía, en unidad personal, le autorizaba al nombre. Los valentinianos aplicaban demasiado bien la comunicación de idiomas aun a uniones no estrictamente personales[34], y nunca se sintieron obligados a explicar por qué en un caso hablaban del « hombre de la Economía » o del « Salvador Jesús de la E. », y en otro del simple elemento o « cuerpo de la E. »

Así se comprende muy bien el desconcierto del Santo, que pasa de uno a otro, y aun los identifica en ocasiones con el Cristo Psíquico. Como se explica el tránsito del Cristo Psíquico al elemento (psíquico) de la Economía, con quien se hallaba en relación íntima como el alma con el cuerpo. Y aun puede justificarse documentalmente. El autor de *ET* 58, 1 llama al Cristo Animal simplemente τὸ δὲ ἐκ τῆς οἰκονομίας τὸ ψυχικόν. Merced a la consubstancialidad con el cuerpo « sensible » de la Economía, el Cristo Animal padeció muerte en Cruz, pues el « artificio » que había hecho directamente asequible a la pasión y a la muerte a un elemento de índole psíquica, facilitaba indirectamente por οἰκείωσις, la simpatía del Cristo Animal con su « cuerpo ».

En el orden de las ideas no es sin embargo tan capital la confusión mutua entre estos dos elementos, asumidos por el Jesús de la Economía, como lo es la de cualquiera de ellos con la persona de Jesús, confusión amparada fácilmente en el denominador común ἐκ τῆς οἰκονομίας.

Resumamos en un esquema los elementos, para no dar lugar a nuevos equívocos, que pongan en peligro la existencia del único elemento « personal y divino » que actúa como substrato de los otros « tres » :

1] Jesús (= Salvador u Hombre ἐκ τῆς οἰκονομίας). Nacido como fruto común del Pleroma (= ex Omnibus) ;

2] elemento pneumático « ex Sophia » ;

3] Cristo Animal, pasible mediante el elemento 4] ;

4] elemento (psíquico) ὁ… ἐκ τῆς οἰκονομίας, directamente pasible y mortal.

Los cuatro elementos componen al Verbo (= Jesús) Humanado, Pasible : que en rigor puede también denominarse « Salvador de la Economía » (ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας σωτὴρ Ἰησοῦς), ya que su composición se ordena a la Soteriología.

---

[33] Según Iren I, 9, 2 *in fine* conforme a la lectura de s. Epifanio.
[34] Cf. Iren I, 2, 6.

EL GERMEN NACIDO DE SOPHIA

Hemos hablado de él. « Primicias » de la Iglesia « pneumática », este germen anónimo proviene de Sophia Achamoth, como primogénito de la humanidad espiritual. El Salvador le asume, a su paso por la Ogdóada, para salvar a la « masa » de los pneumáticos. Con él y con el Cristo Animal que a continuación incorpora en la Hebdómada, entra en el seno Virginal de María.

Lo que el Cristo psíquico en orden a los « psíquicos » es el germen de Sophia en orden a los « pneumáticos ». La virtud de Jesús opera directamente en ambos como en « primicias » y por su medio en las Iglesias a ellos consubstanciales [1]. El elemento « pneumático » del Salvador no adquiere en los documentos [2] la importancia del Cristo Animal. La razón parece obvia. No es « el Hijo del Hombre », decantado en la tradición judía, ni el Mesías anunciado como « hijo de Dios » en el AT : personajes amalgamados fácilmente en la primera tradición cristiana [3] ; sino el primogénito de Sophia, personaje equívoco, « creado » quizá por la Gnosis.

Además, por su naturaleza espiritual, inaccessible directamente a la pasión y muerte, no constituye un factor de importancia para la victoria sensible del Salvador sobre la Muerte. El Salvador le mantuvo quizá siempre unido a Sí, sin encomendárselo a ninguno, como lo hizo con el Cristo Psíquico a quien remitió muriendo al Demiurgo, su padre [4].

Tiene desde luego su pequeña historia. Y a él se le aplican algunos versos evangélicos [5] o expresiones tan evocadoras como las de « centella », « pupila del ojo », « grano de mostaza », « fer-

---

[1] *ET* 58. Cf. si lubet Harnack *DG* I⁴ p. 284 s. n. 3.

[2] Al menos en los directamente vinculados a la constitución, pasión y muerte. Desde el punto de vista eclesiológico adquiere en cambio suma trascendencia. Cf. *ET* 1-3 ; 17, 1 ; 26, 1-3.

[3] Cf. si lubet Hermas, *Simil.* IX, 12, 7 ; véase IX, 6, 1. — E. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volk.* II. 614 s. ; Daniélou, *Judéo-Christianisme* 712 s.

[4] Cf. *ET* 62, 3 ; mantengo la aserción del texto a pesar de *ET* 1, 1.

[5] V. gr. *Lc.* 2, 40 ó 2, 52 (*ET* 61, 2) ; *Mt.* 5, 16 (*ET* 3, 1 ; 41, 3) ; *Ioh.* 1, 9 (*ET* 41, 3) ...

mento » [6], que pasan insensiblemente del « germen primogénito de Sophia » a los demás gérmenes espirituales.

Pero su mera existencia previene toda acusación de apolinarismo (ante litteram), que pudiera lanzarse contra los gnósticos. Los valentinianos, no contentos con mantener la existencia del alma racional [7], enseñaban como instrumento básico para la salud de los « espirituales » la asunción por el Salvador, del germen « espiritual » de Sophia.

La causalidad que como « primicias » ejerce sobre la masa consubstancial a él, tiene su importancia « ejemplar ». Su vida en Jesús determina en líneas generales la trayectoria que seguirán los hombres espirituales, desde su primera aparición hasta la Gnosis. Jesús fué iluminado en el Jordán, en cuanto hombre pneumático. El germen de Sophia determina por tanto el historial íntimo de la humana Salud. Su conciencia sigue al parecer una trayectoria distinta de la conciencia del Salvador en cuanto Hijo de Dios. Y es quizás el aspecto de mayor interés en la teología del germen espiritual. El mito del Cristo descendente (en el Jordán) y ascendente (antes de la Pasión) destaca directa e inmediatamente la situación del hombre « espiritual » oculto en Jesús. Durante el Bautismo de Espíritu, supera la Economía psíquica, y comienza una vida nueva ; despierta a la conciencia de su dignidad y situación respecto al Verbo. Ya no cabe sufrimiento en él, pero cabe una ulterior causalidad del Espíritu, que pasa del germen de Sophia a los restantes elementos humanos de Jesús. Causalidad momentánea o circunstancialmente suspendida en la Pasión y muerte de Jesús.

La ausencia (mítica) del Cristo Superior no significa, por necesidad, la suspensión de la Gnosis para el hombre espiritual que permaneció con Jesús. Sino más bien, la suspensión de los efectos secundarios que la Gnosis causa en el hombre animal a que va unido en esta vida. Lo natural es que si el pneumático logra en el Jordán la impasibilidad e incorrupción correspondientes a su naturaleza, no halle para su descanso íntimo traba alguna en las vicisitudes directamente relacionadas con el cuerpo y alma psíquicos. Y por tanto que también a estos, connaturalmente, haga partícipes de una impasibilidad e incorrupción relativas.

---

[6] Cf. ET 1, 3 (el fragmento es valentiniano) ; para σπινθήρ cf. Bousset, *Kyrios Christos* 190, 3 y sobre todo 195, 2 con abundantes paralelos ; cf. ibid. 199.

[7] Como s. Justino. Sobre el pretendido apolinarismo del Santo cf. si lubet Feder, *Justin* 166 s.

* * *

Ni la persona divina de Jesús ni el elemento pneumático iluminado en el Jordán hicieron sentir durante la Pasión y muerte su eficacia, como lo habían hecho hasta entonces ; y dejaron sufrir al Cristo Animal y a su cuerpo, a fin de triunfar por este medio de la Muerte.

En tal caso, la misma Gnosis — que en absoluto pudo continuar aun durante la Pasión y Muerte, beatificando al elemento pneumático — no obstaculizó lo más mínimo los designios soteriológicos ; suspendió solo su eficacia, connatural al estado en que envuelve al individuo dominado por ella.

No conviene olvidar que por ser « primicias » de la Iglesia espiritual, el germen pneumático tiene una misión soteriológica universal. Adquiere un carácter de ejemplaridad con relación a los demás hombres espirituales, sus hermanos. Por tanto las vicisitudes de práctico escondimiento, anterior al Jordán, de Gnosis en el Jordán, de nuevo escondimiento [8] en la Pasión y Muerte de Cruz, y de nueva aparición en la Resurrección integral (y en la Ascensión), tienen también valor de ejemplaridad respecto a los gnósticos. La Pasión, muerte y resurrección no significarían el estadio de muerte y resurrección personal del germen de Sophia, inherente a Jesús, sino el estadio ejemplar que simboliza la pasión, muerte y resurrección de las Iglesias a que por medio del germen individual había de extender Jesús la Gnosis adquirida en el Jordán.

* * *

> Oh hombre, en cuyas manos está la riqueza. ¿ Por qué no quieres repartirte la noche en tres partes : dormir en una, y despertar en la segunda, y rumiar como rumian los vivientes cn la tercera ? [9]

Esta evocación maniquea tendría igual significado entre los valentinianos. El hombre a que va dirigida es divino, y repre-

---

[8] Pasando a manos del Padre cf. *ET* 1 per totum y 62, 3. En su lugar explica la teología de la muerte de Cristo, apartándonos un poco de la exegesis que presenta el P. Daniélou, *L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse*, Hist. Jahrb. 77 (1958) 63 s. ; véase Gregorianum 40, 1959, 469 ss.

[9] *Salmos de Tomás* XV 5-7 ed. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, Part II Stuttgart 1938 p. 222, 5 ss. ; A. Adam, *Die Psalmen des Thomas ...* Berlin 1959, 47 no aclara nada.

senta la Iglesia de los espirituales. Nacido de Sophia en la inconsciencia de todo germen humano, y aparecido en el mundo — en región de sueño y de tinieblas — sintetiza la vida de la Iglesia. En la primera fase duerme, hasta tanto sea iluminado por el Salvador. En la segunda despierta a su conciencia verdadera. Con la tercera se incorpora al festín de los inmortales en la casa de la paz [10], para gozar de su íntima vida divina.

Por su simbolismo eclesiológico, los gnósticos de todos los tiempos (valentinianos, maniqueos, cátaros) han concentrado singularmente la atención sobre el elemento « pneumático », llovido del cielo al mundo. Su historia representaba la propia de ellos, ajenos al mundo (ξένοι), como venidos de arriba (ἄνωθεν), raza superior (διαφέρον γένος) y divina, a manera de efluvios de la divinidad (ἀπόρροια) [11].

La acción suya en el mundo, donde viven dispersos y escondidos, tiene singular importancia. Aparte su inmanencia como « sal de la tierra » y « luz del mundo » [12], que justifica colmadamente la conservación del mundo, el « germen espiritual » perdido en la tierra apremia al Salvador para venir en su busca. Como la oveja perdida — una sola, contra noventa y nueve — solicita la venida del Pastor [13].

La soteriología se halla vinculada « primo et per se » a la suerte del germen espiritual de Sophia. Su salud comienza en la persona misma de Jesús. No contento con tomarla en sus hombros, al estilo de un pastor cualquiera, Jesús la asumirá en unidad personal, haciendo de ella sus propios hombros [14], su propio cuerpo.

* * *

[10] Cf. *Salm. Thom.* XV, 1-2.

[11] Cf. omnino los pasajes citados por Bousset, *Kyrios Christos* 195 ss.

[12] Iren I, 6, 1 : « Et hoc esse dicunt sal et lumen mundi » ; cf. I, 8, 3 ; Hippol., *Ref.* V, 8, 8 (Wendl. 90, 22 ss.) ; *Ref.* V, 9, 6 (98, 25) ; VII, 21, 3 (197, 4) ; VI, 40, 2 (171, 18) ; V, 19, 7 (117, 18) ; X, 11, 5 (271, 10) ; VIII, 10, 4 (230, 6) et passim.

Y como verdadero Israel Cf. *ET* 56, 5.

[13] Cf. Iren I, 8, 4. Sobre el simbolismo de esta parábola véase sobre todo Iren I, 16, 2 ; *Evang. Veritatis* 31, 35.

[14] Cf. *ET* 42, 2 : « Por esto también Jesús introduce al Pleroma las simientes (espirituales), llevándolas en los hombros por medio de la Cruz. Pues Jesús se dice « hombros de la simiente » : y Cristo « cabeza (de la simiente) ». Por donde se dijo : « el que no levanta su cruz y me acompaña, no es hermano mío ». Levantó en efecto (Cristo) el cuerpo de Jesús, que es consubstancial a la Iglesia ». — Cf. Dölger, *Ichtys* II. 466 ss.

El germen de Sophia escondc además un nuevo valor eclesial. Su salud no interesa únicamente a la Iglesia espiritual del mundo, sino a la Iglesia angélica del Salvador. Reintegrada la oveja perdida, se reintegra el Pleroma a su perfección primera [99 + 1 = 100]. Los números no representan aquí el interés individual que hay entre los ángeles y los hombres (= simientes) espirituales.

Según una idea del mazdeísmo, que se deja sentir en algunas gnosis, dentro y fuera del cristianismo, los individuos tienen una doble dimensión : una terrestre y otra celeste. El hombre preexiste en la región divina antes de venir al mundo ; mas no como una simple idea o ente intencional, sino como una realidad en estado invisible, sutil, espiritual, pero concreto. Es la dimensión celeste, que denomina el mazdeísmo *menok*. La otra dimensión (= *getik*)[15] « designa un estado terrestre, visible, material, pero con una materia en sí totalmente luminosa, materia inmaterial respecto a la conocida de nosotros »[16].

La gnosis valentiniana asimila en gran parte[17] semejante concepción, al enseñar que en el estadio de plenitud y de unidad perfecta « cada uno de los Eones tiene su propio pleroma, la consorte »[18]. Cuando el hombre espiritual se encumbre un día al reino de Dios y sea convertido, como sus hermanos, en Eón intelectual (αἰὼν νοερὸς γενόμενος), se unirá a su consorte[19] angélico, para hacer con él perfecta unidad y poseerse en plenitud. Los ángeles espirituales representan para los valentinianos la dimensión celeste de los hombres pneumáticos. Unos y otros son reales, y se solicitan como marido y mujer, para llegar a las nupcias eternas.

Ante tal perspectiva, el Salvador asume en su persona el germen de Sophia, primicias de la Iglesia humana, para salvar también a la Iglesia angélica, cuyas primicias personalmente representa[20]. La doble dimensión del germen de Sophia esclarece

---

[15] Cf. H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, JA juillet-sept. 1931 pp. 31-36.

[16] H. Corbin, *Le temps cyclique dans le Mazdéisme* 153.

[17] Prescindo del modo y de los límites de tal asimilación.

[18] *ET* 32, 1. Cf. si lubet la noción *mandea* de *Mšunia Kušta* (= el mundo de los *dobles* ideales), en Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran* 54 s.

[19] Cf. ET 64.

[20] Recuérdese que el Salvador *en su persona* posee la misma naturaleza que los ángeles sus satélites. De ahí la denominación dada a éstos :

así la soteriología de Jesús en su verdadera significado : como Salud de los Angeles y de los Hombres [21].

δορυφόρους τε αὐτῷ ... ὁμογενεῖς ἀγγέλους συμπροβεβλῆσθαι Iren. I, 2, 6 ; μετὰ τῶν ἡλικιωτῶν αὐτοῦ τῶν ἀγγέλων Iren. I, 4, 5 : cf. ibid. in fine. — Véase Zahn, *Forschungen* III. 139, 2 a propósito de Clem. Al., *adumbrat. in epl. Iudae* (ibid. 86, 10 s.). Los ángeles ἡλικιῶται de Valentín o de sus discípulos hallaron extrañas rcsonancias en la controversia pneumatómaca : ef. Dídimo, *de Trin.* II 19 PG 39, 548 BC ; s. Atanasio, *Epla. I ad Serap.* c. 10 PG 26, 556 C ss.

[21] Drower ha descubierto análoga correlaeión entre el mundo ideal y el terreno, en la gnosis mandca. A su estudio dedica un cap. cntero dc *The Secret Adam* 38 ss. La misma idea dessarrollaron algunos místicos hebreos del s. XIII (cf. Scholem, *Major Trends* 117). Drower la denuncia también en las Ps. elementinas (o. c. 45 s.). — La doctrina valentiniana del « doble» angélico responde pues a un tema común. Pero, como en su lugar veremos, ha sido vaciada en moldes eristianos, muy superiores en hondura teológiea a los de cualquier otra gnosis cristiana o pagana. Cf. p. 366 ss.

CONCLUSION

Gran parte de las dificultades en que tropiezan los críticos, igual que tropezaban los heresiólogos, al investigar la cristología gnóstica, proviene de no haber analizado los elementos que integran la persona del Salvador, antes y después de su Bautismo. El equívoco se ampara en todo concepto plurivalente.

Tal estudio de análisis merecía la pena. Y no sólo por deslindar con precisión, de una vez para siempre, lo estrictamente cristológico, sino porque a la realidad física corresponde aquí una función soteriológica muy determinada. No hay elemento en Cristo que no presagie una actividad específica en la Economía de la Salud.

El problema se impone con singular gravedad entre los valentinianos, muy explícitos sobre el particular. La misma sobreabundancia de elementos ha desconcertado a más de uno. El lenguaje mítico no es ahora tan acentuado, y permite definir conceptos con mayor facilidad.

Viene primero la persona del Verbo. A diferencia del Cristo animal y del *sperma* espiritual, asumidos por el Verbo en orden a la salud de sus respectivas Iglesias (animal y espiritual), el propio Verbo constituye el núcleo personal del Salvador. Los gnósticos tenían idea suficiente de la unión personal. El Salvador valentiniano posee tres naturalezas completas, una meramente divina y dos humanas : todas tres unidas en la persona del Verbo.

De naturaleza estricta y puramente psíquica, el Cristo animal hace en el Salvador lo que en otros la *psyche*. Mientras el *sperma* espiritual, procedente de Sophia, ocupa en él la parte del intelecto (νοῦς). A media distancia entre lo divino y lo humano puros, el *sperma* no podía extrañar a la filosofía pagana (estoica ni platónica), amiga de ver en la mente humana un destello de Dios.

Pero sólo el Verbo posee la naturaleza divina, sin relación directa al hombre, como no sea soteriológica. El asume en unidad de persona los dos elementos superiores humanos, como primicias de otras tantas Iglesias, para salvarlas primeramente en Sí — por contacto personal con el Unigénito —, y luego en ellas mismas, por efusión de la Virtud y Espíritu destinados a ellas.

La cristología se halla impuesta por la constitución humana.

Indicamos lo necesario y suficiente. La historia de la Salud no puede contravenir los principios esenciales de la filosofía pagana. Entre otros el orden o jerarquía de las naturalezas. Lo mortal no puede ser inmortal. Dios respeta la índole natural, sin invadirla. En algún sentido, se halla sujeto al orden natural, creado por él [1]. Las consecuencias en su aplicación a la humana Salud, en particular, a la suerte de los elementos humanos, son obvias. La carne no puede resucitar a vida inmortal [2]. Hay además un texto del Apóstol (1 *Cor.* 15, 50) muy significativo: « Quoniam caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt » [3].

Idéntica doctrina se deriva fácilmente hacia la cristología. Un axioma preside la constitución del Salvador gnóstico. El Verbo asumió todo y solo aquello que podía salvar. Repugna en los términos un Salvador incapaz de salvarse en su integridad, e inhábil de consiguiente para salvar a todos aquellos, cuyas primicias asume. Si la materia es corruptible por esencia, el Verbo no la puede asumir. Hubo de abandonar el hombre material a su suerte.

A los valentinianos érales fácil invocar otro axioma, esta vez platónico. El hombre esencialmente consiste en el alma racional. El cuerpo no entra en su estricta naturaleza. Es sólo un instrumento, más o menos connaturalizado con el alma, y eventualmente unido a ella [4] por *mixis*.

---

[1] Según doctrina que s. Ireneo atribuye a la Estoa (*adv. haer.* II 14, 4): « Quod autem ex necessitate unumquodque in illa secedit, ex quibus et factum esse dicunt, et huius necessitatis servum esse Deum, ita ut non possit mortali immortalitatem addere vel corruptibili incorruptelam donare, sed secedere unumquemque in similem naturae suae substantiam: et hi qui ex porticu Stoici appellantur et universi quotquot Deum ignorant, poetae et conscriptores affirmant. Qui eandem habentes infidelitatem, spiritalibus quidem suam regionem attribuerunt, eam quae est intra Pleroma; animalibus autem, medietatis; corporalibus autem, quod choicum; et praeter haec nihil posse Deum, sed unumquemque praedictorum ad ea, quae sunt eiusdem substantiae, secedere affirmant». Cf. Hippol., *Ref.* VII, 27, 11 s. (basilidianos).

[2] Cf. Iren. V, 3, 2. Véase si place Orígenes, *Cont. Cels.* V, 23.

[3] Aducido por los gnósticos. Cf. Iren. I, 30, 13 (Ofitas, inspiradores de los valentinianos); véase además Iren. V, 9, 1. 4; V, 13, 2. — Es posible que adujeran también *Col.* 3, 5. 9: cf. Iren. V, 12, 3. 4 y sobre todo — a la luz de Marción — ps. Tert., *Carm. adv. Marc.* V, 90. Véase no obstante Harnack, *Marcion* 123*.

[4] Cf. Plotino, *Enn.* II, 9, 17. Algunas repercusiones patrísticas pueden verse en Fortin, *Christianisme* 111 ss. 118.

El Verbo salvará al hombre, sin necesidad de asumir su elemento corruptible. Basta que asuma al verdadero hombre, que filosóficamente [5] consiste en el alma (= el Cristo animal) y — dentro del orden gratuito divino — en el *sperma* espiritual. Así lo hizo en el seno virginal de María.

El docetismo de Valentín suele fácilmente confundirse con el de Marción y los maniqueos, sin distinguir entre la humanidad real y la naturaleza (aparencial) corpórea. Como si entre la humanidad de Jesús y la revestida por los ángeles en sus apariciones del AT apenas hubiera diferencia [6]. Los valentinianos no niegan la realidad humana de Jesús, sino la corpórea ; dejando a salvo la verdadera humanidad del Salvador.

Se adivina la razón última del elemento singular de la Economía (ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας), adoptado por el Salvador para hacer vida entre los hombres, con caracteres de visibilidad y sensibilidad indispensables para su magisterio humano, y para la victoria sobre la Muerte. El elemento de la Economía responde en su constitución a la índole histórica, sensible, del hombre ; y trata de mantener los axiomas filosóficos sin menoscabo de la Salud total del verdadero hombre. Es un elemento que delata el artificio, a favor del cual podía abogar — y sin duda abogó en inteligencias poco avenidas al milagro físico — el fenómeno de la concepción y parto virginales de Jesús. Un cuerpo no material tampoco ha menester contravenir las leyes naturales, atentando contra la integridad del seno materno. La gnosis valentiniana fué decididamente favorable a la virginidad durante el parto, y los documentos sobre el particular abundan más que en la Magna Iglesia.

---

[5] Cf. *Enn.* I, 1, 7, 20 ; I, 1, 10, 7.

[6] Cf. ya entre los antiguos Teodoro Mops., *Homil. Cat.* V, 8 ed. Tonneau 111 : « Les Marcionites, en effet, et les Manichéens avec ceux de Valentin et le reste des hérétiques qui souffrent de cette maladie, disent que Notre-Seigneur ne prit aucune de nos natures, corps ou âme, mais que c'était un « semblant», qui paraissait aux yeux des hommes à la manière de la vision qu'avaient les prophètes et la forme où Abraham vit trois hommes dont nul n'était de nature corporelle, mais dont on croyait que c'étaient des hommes, et qui faisaient des actions humaines, marchant, parlant, se lavant, mangeant et buvant. De cette manière aussi, disent-ils, Notre-Seigneur ne prit rien de corporel, mais on le crut homme parce qu'on le voyait faire et subir toute chose selon la loi des hommes; bien que ce qu'on voyait n'eut pas la nature humaine, mais que d'aspect seulement on le crut tel, et qu'en vérité il ne subit rien, mais ceux qui (le voyaient pensaient qu'il subissait.

La coherencia entre la cristología y lo antropológico abre así una perspectiva interesante hacia la soteriología, desde el punto de vista físico.

Hay además otro aspecto notable en la constitución del Salvador valentiniano. En virtud de sus elementos integrantes, el Verbo sintetiza a maravilla toda la Economía del Antiguo y Nuevo Testamento. Al asumir en unidad de persona al Cristo Animal (= Mesías, Hijo del Demiurgo), asimila por su medio la Salud prenunciada por el AT a la soteriología del Hijo de Dios. El Mesías está en Jesús, como vínculo real entre la Iglesia del AT y la del NT. Su misión se cumple por entero, aunque superada y encumbrada por el Verbo, sin perder nunca su inmediata y directa causalidad. Los hombres psíquicos, miembros de la Iglesia de Israel, prolongada en la Magna Iglesia, logran la Salud por una real causalidad del Mesías. Mas no por Sí solo, sino como instrumento de Salud en la persona del Salvador ; con una causalidad instrumental, elevada a un rango superior, a raíz de la acción personal del Verbo.

Los valentinianos juegan con dos actividades paralelas y soteriológicas : en función de los dos elementos instrumentalmente adaptados a la persona del Verbo para la misión específica de Salud, y de las dos Iglesias esencialmente diversas a que ha de llegar su influjo. Pero eso mismo ayuda a distinguir entre lo personal, y lo natural ; en la dualidad física inmediata de la acción de Jesús sobre los hombres animales y espirituales, y en la unidad del Salvador. Y nos habitúa a perfilar nociones entre los múltiples elementos que afectan a la persona de Jesús.

La síntesis valentiniana será artificiosa en su arranque, mas no deja de impresionar por su coherencia y por la multitud de aspectos que explica. El capítulo nos ha ayudado a conocer su virtuosismo, singularmente en las interferencias entre la antropología y los elementos integrantes del Salvador.

Capitulo Septimo

EL BAUTISMO DE JESUS ENTRE LOS EBIONITAS

Preliminares

Aquí interesa el Bautismo en Espíritu, mucho más que el Bautismo en Agua. Para los valentinianos este segundo Bautismo era apropiado a los « psíquicos », y por su imperfección esencial sólo indirectamente interesaba a los « pneumáticos » [1].

Acabamos de examinar los elementos asumidos por Jesús, a su venida al mundo: el « pneumático » procedente de Sophia, el « psíquico » (= Cristo Animal) venido del Demiurgo, y el cuerpo de la Economía que por su índole animal procede asimismo del Demiurgo.

Los valentinianos nunca filosofaron sobre la unión cristológica. La concebían como en cualquier individuo pneumático. Aun en éste admitían la unión personal — *totus cum toto* (ὅλῳ ὅλος συνών) [2] — de las tres naturalezas humanas completas [= hílica, psíquica, pneumática] entre sí y con la « carne » o materia irracional sensible. Dentro del compuesto humano la personalidad residía en el elemento más noble: en el « espiritual », tratándose del hombre « pneumático »; en el elemento « animal », cuando del hombre « psíquico ». El único responsable v. gr. del pecado es el

---

[1] Cf. Iren. I, 21, 3 y lo dicho en *Est. Valent.* V. 127 ss.; Gregorianum 36 (1955) 416 ss.; Bousset, *Kyrios Christos* 205, 1 y 230, 1.

A la dualidad de Bautismos entre los gnósticos correspondía la doble Resurrección (mediante la Gnosis, y la carnal): cf. las tendencias peligrosas denunciadas a este propósito entre los eclesiásticos, por s. Justino (*Dial* 80, 4 s.), s. Ireneo y Tertuliano: véase últimamente H. Finé, *Tertullian* 32 ss.; y aquí mismo infra p. 458 ss.

[2] No por mera iuxtaposición, ni por estricta confusión, sino por *crasis*. Cf. si lubet *ET* 17; y sobre todo *ET* 51, 1 adonde la doctrina estoica parece haber llegado por vía de Filón: cf. *de opif. mundi* 134 y *de congressu* 97. Véase M. Spanneut, *Stoïcisme* 168 s. Puede verse Sagnard, *Extraits* (appendice B) p. 216; M. Pohlenz, *die Stoa* II. 41 s. notas; K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 19 s.; H. Dörrie, *Porphyrios* 8. 17. 24. 29; Fortin, *Christianisme* 111 ss.; Bender, *Heilig. Geist* 69. 89 s.

« psíquico ». El « hílico » no conoce responsabilidad, aun cuando sea él — junto con el cuerpo carnal — el instrumento de perdición para el « psíquico » [3].

En el caso de Jesús, la composición era también « per commixtionem » y la persona residía en el Salvador venido del Pleroma [4].

El Salvador procedente del Pleroma, llegada la plenitud de los tiempos, descendió como Verbo personal a través de la Ogdóada, donde asumió el germen pneumático, y de la Hebdómada,

---

[3] Cf. omnino *ET* 51-53. — Tertuliano (*de anima* 40, 3) estima — hablando prob. de los valentinianos — que según éstos el alma sólo contrae mancha por su unión con el cuerpo y en la medida en que vive con él en este mundo. Los gnósticos seguían una corriente filosófica bien conocida : lo propio del alma es sólo λογίζεσθαι y θεωρεῖν (ps. Plutarco, *parsne sit an facult.* 5 ed. Pohlenz VI 3, 48). La sensación no es ἐνέργεια del alma en sentido estricto ; y por ende tampoco el pecado. « Diligitur corpus ab anima quia sine eo non potest uti sensibus. A quo postquam morte deducta est, agit in mundo incorporalem vitam» (Filolao, apud Claudiano Mamerto, *de statu animae* 2, 7 : cf. si lubet H. Dörrie, *Porphyrios* 92).

Reaccionando contra semejante doctrina concluye Tert. (l. c.) : « adeo nulla proprietas hominis in choico». Sólo el alma responde del pecado. El cuerpo, impecable por sí como irresponsable, sirve tan sólo de instrumento al alma. — Así explica muy bien el P. Festugière a Tertuliano (*La Composition et l'Esprit du d e a n i m a de Tertullien*, Rev. d. sc. Phil. et Théol. 33, 1949, 160). Pero sin discernir hasta qué punto respondía la creencia del africano a la doctrina valentiniana. A mi entender, ningún valentiniano enseñó ni pudo enseñar la personalidad del hombre « choico». Dotado de alma irracional, era necesariamente irresponsable.

Véase a título de erudición la actitud de Teodoro Mopsuesteno (*Hom. Cat. V* § 12 ed. Tonneau 117) : « Et donc, si l'âme ne commettait que ces péchés qui lui viennent des passions du corps, peut-être eût-il suffi que Notre-Seigneur prit un corps seulement pour la sauver du péché ; mais maintenant, les maux nombreux et honteux des péchés, elle-même les engendre, et avant tout, celui (qui) fait voir qu'elle a société avec Satan, c'est-à-dire l'orgueil ... quiconque tombe dans l'orgueil est associé à Satan dans le chatiment, parce qu'il a reçu en son âme cette passion que Satan, bien qu'incorporel, possède par la malice de sa conscience ; il est donc manifestement certain que l'âme requiert beaucoup de soin pour être libérée des chutes et sauvée aussi des passions du corps, qui, par la force qu'il possède, sont capables de la dominer».

[4] Igualmente, en el Cristo *Tridynamos* de que hablan algunos gnósticos, la persona era la del Hijo de Dios. Las *dymaneis* y substancias asumidas por Aquel, no dificultaban la unidad personal. Cf. si lubet Hippol., *Ref.* VI, 36, 4 ; *Evang. sec. Phil.* TLZ 1959 p. 3 ; Hippol., *Ref.* V, 6, 6-7.

donde incorporó al Cristo Animal [5]; y entró en el seno virginal de María donde asumió, a modo de cuerpo visible, el elemento de la Economía. Con esta triple substancia dejóse ver como Hombre [6] « pneumático » y « psíquico » : hábil para salvar las dos magnas Iglesias humanas.

Como ninguna de las substancias asumidas era crasa y carnal, la Virgen no sufrió menoscabo en su nacimiento. Los valentinianos orquestaron con verdadero interés el tema de la virginidad en el parto [7], con arreglo a sus principios, poniendo a contribución [8] un célebre *Apocryphon de Ezequiel* (τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν).

La vida de Jesús desde Nazaret (o Belén) hasta el Bautismo debió de ocuparles poco. Los puntos cruciales hubieron de estar en el tránsito entre una edad a otra [9]. Aunque no imposible, tampoco es fácil coordinar algunos datos de la infancia, a primera vista gnósticos, dentro del sistema valentiniano [10]. Obviamente entendidos, indicarían que Jesús estaba en posesión de la Gnosis. desde su primera infancia. ¿Cómo explicar según eso el desarrollo en Sabiduría, expresamente admitido por *ET* 61, 2 ?

Enumeremos aquí otros elementos, dignos de estudio [11].

---

[5] Cf. *ET* 58-59. Véase también Iren. I, 30, 12.

[6] La materia, según el platonismo compartido por la Gnosis valentiniana, no entra en la humana esencia (cf. Sócrates, en *Alcib.* 130 C ; Platón, *Leyes* 959 B ; *Fedón* 115 CD ; *Rep.* V, 469 D ; *epla.* VII 335 AB : véase Pohlenz, *Griechische Freiheit* 71). La esencia del hombre reside en el alma. Bástale al Verbo asumir lo « psíquico» para hacerse hombre. Incorporando el« pneuma», hízose Hombre Pneumático ; un grado más de la escala natural humana. Cf. la antropología de algún eclesiástico muy significado, en Seibel, *Ambrosius* 18 ss. (con selecta bibliografía sobre el particular). Véase asimismo C. Schmidt, *Gnostische Schriften* TU 8/1 p. 432 ss.

[7] Cf. Gregorianum 40 (1959) 653 ss. nota 209 ; Resch, *Agrapha* 305 s.

[8] Si es que no lo fabricaron o al menos deformaron « ad hoc».

[9] Cf. si lubet Zahn, *Forschungen* VI. 36 ss. 364 ; IV. 280. Véase más tarde c. X p. 429 ss.

[10] Así Iren I, 20, 1 : « Assumunt autem in hoc et illam falsationem, quasi Dominus quum puer esset et disceret litteras, quum dixisset magister eius, quemadmodum in consuetudine est : *Dic A*, responderit *A*. Rursus quum magister iussisset dicere B, respondisse Dominum : *Tu prior dic mihi quid est A, et tunc ego dicam tibi quid est B. Et hoc exponunt*, quasi ipse solus incognitum scierit, quod manifestavit in typum Alphae». Cf. *Evang. Thomae* (= Evang. Infantiae) VI, 3 ed. Santos Otero, *Evang. Apócr.* 308 ; Zahn, *GK* I. 746 y nota 3 : « si scis et dixeris mihi de *a*, tum dicam tibi de *b*».

[11] La cláusula del Evangelio de Tomás, entre los Naasenos, apud Hip-

Los valentinianos dejaban obrar a los elementos conforme a sus leyes. Hasta los siete años de ordinario el niño no tiene *logos*. De los siete a los catorcc se desarrolla el *logos*, y se completa con la pubertad y cambio de voz. El año 14. el λόγος divino comienza a suplantar al humano, y se incrementa la energía invisible del hijo natural de Dios. Siempre, es claro, entre los « espirituales » [12].

El problema hubo dc presentarse en Jesús. Supuesta la no-materialidad de su cuerpo, alguna anomalía se les hubo de presentar a los gnósticos. Pero ¿ fué una anomalía sensible ? ¿ No pudo el elemento de la Economía seguir en Jesús las leyes del elemento material de otros hombres ?

Los paralelos eclesiásticos no son apodícticos. Por un lado está Orígenes : « Necdum 40 dies purgationis impleverat, necdum Nazareth venerat, *et iam totam sapientiam recipiebat* » [13]. Y con mayor extensión :

> Porro anima Iesu numquam peccati sorde maculata est. Siquidem antequam ad duodecimum aetatis pervenerit annum, Spiritus sanctus de eo in Lucae scribit evangelio : « Puer autem crescebat et confortabatur, et replebatur sapientia » (*Lc.* 2, 40). Hoc hominum natura non recipit, ut ante duodecim annos sapicntia compleatur. Aliud est partem habere sapientiae, aliud sapientia

---

pol., *Ref.* V, 7, 20 : » El que me busca,(me) hallará entre los niños (ἐν παιδίοις) desde los siete años ; porque allí me manifestaré escondido en la edad cuatuordécima« (cf. ibid. 21). Véase H. Ch. Puech (apud E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* ed. 3 vol. I) 199. 200-202. El *logion* se aplica al hombre perfecto (τέλειος ἄνθρωπος), no a Jesús ; pero declara una Economía, qne afecta asimismo al Salvador en su desarrollo humano.

Pistis Sophia c. 61 (ed. Schmidt-Till 77, 33 ss.) supone que Jesús, de pequeño no había recibido sobre sí el Espíritu. Cf. supra p. 195. La escena aludida aquí resulta demasiado ridícula para generalizada a los valentinianos.

Iren. I, 20, 2 : « Quaedam autem eorum, quae in evangelio posita sunt, in hunc characteren transfigurant (valentiniani, ut videtur) ; sicut illud, quod ad matrem suam duodecim annorum exsistens respondit dicens : « Non scitis quoniam in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse ? (*Lc.* 2, 49) ». Hunc, quem non sciebant, dicunt, Patrem annuntiabat eis».

Otros documentos similarcs no entran en cuenta, por tardíos. Cf. si lubet Bauer, *Leben Jesu* 92 s.

[12] Cf. Leisegang, *Gnosis*[4] p. 166 ; H. Ch. Puech, o. c. 201 ; Waszink, *Tert. de anima* 38 p. 432 ss.

[13] *Hom. in Luc.* XVIII Rauer 122, 12 ss. PG 13, 1847 C.

esse completum. Non ambigamus ergo divinum aliquid in Iesu carne apparuisse: et non solum super hominem, sed super omnem quoque rationabilem creaturam. « Et crescebat » inquit. Humiliaverat enim se formam servi accipiens, et eadem virtute qua se humiliaverat, crescit. Apparuerat infirmus: quia infirmum corpus assumpserat, et ob id iterum confortatur. Evacuaverat se Filius Dei [14]: et propterea rursum completur sapientia; et gratia Dei erat super eum. Non quando venit ad adolescentiam, non quando manifeste docebat; sed adhuc cum esset parvulus, habebat gratiam Dei. Et quomodo omnia in illo mirabilia fuerant, ita et pueritia mirabilis fuit, ut Dei sapientia compleretur ... Diligenter observa, quia priusquam duodecim esset annorum, sapientia Dei et caeteris, quae de eo scripta sunt, complebatur [15].

El Alejandrino concede significativamente que a raíz de la « evacuación » del Hijo de Dios, hubo de volver a llenarse de Sabiduría. E insiste, como en fenómeno privilegiado, que la plenitud de la Sabiduría haya tornado sobre El antes de los Doce años. Tuviera el fenómeno lugar antes de los 40 días de nacido (*Hom. in Luc.* XVIII), o antes de los 12 años (*Hom.* XIX), Orígenes concede sin dificultad que hubo una fase en la vida del niño Dios, en que no estuvo lleno de Sabiduría.

Tal concesión hallaba dificultades. Y el Alejandrino, consciente de ellas, trata de salvarlas no sin evidente desconcierto, recurriendo a una real (temporánea) « exinanición », y conjugando la ciencia simultánea de lo divino con la ignorancia de lo humano (imperfecto) [16].

---

[14] *Phil.* 2, 7.

[15] *Hom. in Luc.* XIX Rauer 125, 20 ss. PG 13, 1849 C ss. Cf. Greg. Nyss., *Antirrheticus* 28 PG 45, 1185 AB: véase Kelly, *Doctrines* 299.

[16] Cf. *Homil. in Jerem.* I, 7-8 Klosterm. 6, 20 ss. PG 13, 264 ABC. Doy la versión de s. Jerónimo, aunque esta vez poseemos también el original. « Si autem et de Evangelio accipere oportet testimonium, Iesus necdum vir, sed adhuc infans, quia se exinaniverat formam servi accipiens, proficiebat. Nemo autem proficit, qui est perfectus, sed ille proficit, qui indiget profectu. Ergo proficiebat aetate, proficiebat sapientia, proficiebat gratia, et apud Deum et apud homines. Nam si evacuaverat seipsum ad nos descendens, et evacuans seipsum resumpsit iterum ea de quibus se prius evacuaverat, quid indignum est profecisse cum sapientia, profecisse aetate, profecisse gratia apud Deum et apud homines, et vera de eo esse ista quae dicta sunt (*Lc.* 2, 52): « Priusquam cognoscat puer bonum aut ma-

Otros eclesiásticos no parecen haber planteado el problema del Alejandrino. Jesús pasó normalmente por todas las edades. A pesar de tener, ya desde nacido, la Dynamis (propia del Hijo), escribe s. Justino,

> « fué luego creciendo según el ordinario desarrollo de los demás hombres, usó de los medios convenientes de vida, dió a cada aumento lo que le correspondía (ἑκάστῃ αὐξήσει τὸ οἰκεῖον ἀπένειμε), alimentándose de toda clase de alimentos, y permaneció oculto treinta años, poco más o menos »[17].

Y san Ireneo :

> « Magister ergo exsistens, magistri quoque habebat aetatem, non reprobans nec supergrediens hominem, neque solvens legem in se humani generis, sed omnem aetatem sanctificans per illam, quae ad ipsum erat, similitudinem. Omnes enim venit per semetipsum salvare ; omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et

---

lum», et ea quae de eodem interposuimus ? — Sed dicet mihi aliquis : Etiamsi potest de Salvatore intelligi dictum esse, quia nesciat, et caetera huiusmodi quae maiora sunt, et si puerum eum accipias, nonne offendis ista sentiendo de Unigenito et Primogenito universae creaturae ... ? Quamobrem videbo si potero aliquid dignum de Salvatore in hoc loco afferre, quod quaedam nesciens maior sit si ea ignoraverit, quam si sciverit». — Y todavía más claro, en exegesis a *Mt.* 24, 36 (*Mc.* 13, 32 : ignorancia del día del juicio) : « Patrem quidem novit (Filius), diem autem et horam consummationis non novit, et quare hoc abscondit pater a filio ? Omnino enim ratio esse debet, quod etiam a Salvatore tempus consummationis absconditum sit, et ignoret de eo. Audebit autem aliquis dicere quoniam homo, qui secundum Salvatorem [est], intelligitur proficiens sapientia et aetate et gratia coram Deo et hominibus (cf. *Lc.* 2, 52), qui proficiens proficiebat quidem super omnes scientia et sapientia, non tamen ut veniret ei iam quod erat perfectum, priusquam propriam dispensationem impleret. Nihil ergo mirum est, si hoc solum nescivit ex omnibus, id est diem consummationis et horam» *Comm. in Mtth. ser.* 55 Klostermann 124, 23 ss. PG 13, 1686 BC. — Véase Lebreton, *Trinité* I. 560 s. La ciencia del Cristo sobre el día del juicio desconcertó a muchos PP. La ignorancia real, en cuanto hombre, admitida por algunos de los más insignes (s. Atanasio, S. Greg. Nacianceno, s. Greg. Niseno ...) resulta significativa. Cf. la nota que dedica el P. Lebreton al problema, en su *Trinité* 1. 559-590. Puede verse W. Bauer, *Leben Jesu* 89.

[17] *Dial.* 88, 2 Cf. 1 *Apol.* 31, 7 : véase Bauer, *Leben Iesu* 291 ss. sobre todo 293.

parvulos et pueros et iuvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes; in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus et iustitiae et subiectionis; in iuvenibus iuvenis, exemplum iuvenibus fiens et sanctificans Domino »[18].

Ninguno de los eclesiásticos anteriores a Orígenes apunta la idea de una plenitud de Sabiduría o de Gracia, comunicada a Jesús después de nacido, para devolverle lo que tenía antes de su exinanición. Pero su silencio no hace argumento en pro ni en contra[19]. Tampoco han fijado su atención sobre la conciencia divina o humana de Jesús, o sobre el desarrollo de su conciencia a lo largo de los 30 años anteriores al Bautismo.

* * *

Los valentinianos hablaban de un doble incremento, aplicable prob. a la conciencia de los dos hombres «psíquico» y « pneumático » asumidos por el Salvador. Este no los llevó instantáneamente a su perfección. Les dejó seguir las leyes comunes al incremento humano. Se adivinan las consecuencias. El « pneumático » no tuvo el don de la Gnosis desde su concepción. Ni el « psíquico » el de la Pistis. La persona divina del Salvador influía en alguna forma para su desarrollo[20], mas sin eliminar su natural imperfección :

> Empero el niñito (τὸ δὲ παιδίον) crecía (en cuanto al elemento psíquico) y progresaba en Sabiduría (en cuanto al pneumático). Porque el pneumático tenía necesidad de Sabiduría (para crecer), y el psíquico de magnitud[21].

---

[18] *Adv. haer.* II, 22, 4.

[19] El problema de los niños ἄωροι, ἄταφοι, βιαιοθάνατοι no afecta directamente el tema cristológico. Indirectamente apunta una posible idea: la necesidad de que todos pasen por las vías normales del desarrollo cognoscitivo. Cf. Clemente Al., *Eclog. Proph.* 48, 1 ; 41, 1. Véase Tert., *de anima* 56, 4 ss. con el comento de Waszink p. 564 ss. — *Apocalypsis Petri* (codex Akhmim. ed. Dieterich, *Nekyia* p. 6 lin. 70 : comento p. 11 ss.). Puede también verse A. Recheis, *Engel Tod* 54 s.

[20] Así explicaríamos los testimonios gnósticos de una conciencia prematura de Jesús.

[21] *ET* 61, 2. — Cf. para el crecimiento del elemento psíquico, Tert. *de anima* 37, 5 : « Ceterum animam substantia crescere negandum est, ne etiam decrescere substantia dicatur atque ita et defectura credatur ; sed vis eius,

El incremento de ambos elementos « psíquico » y « pneumático » ¿ termina en los hombres como el desarrollo corporal, hacia los 30 años ? [22] En Jesús parece haber acabado por entonces, con el Bautismo del Jordán [23]. S. Lucas pasa del versículo 52 (final del c. 2) al tercer capítulo, donde relata la misión del Bautista y el Bautismo del Salvador. Los valentinianos presentan la exegesis del verso 52 sin limitación de tiempo [24], igual que el Evangelista, como si el desarrollo de Jesús durara hasta el Bautismo. La mención expresa, a las pocas líneas, del Espíritu que bajó en el Jordán y remontó en la Pasión, señala además — al parecer — los límites cronológicos del incremento (madurez plena) de Jesús. De ahí la transcendencia que todos, gnósticos y eclesiásticos, atribuían al Bautismo en Espíritu [25].

* * *

S. Ireneo conoce demasiado bien la distancia que separa a los Ebionitas de los valentinianos y otros gnósticos. Y sin embargo, en *adv. haer.* III, 16, 1 prescinde de variantes cristológicamente básicas, para subrayar el denominador común : el descenso del

---

in qua naturalia peculia consita retinentur, salvo substantiae modulo, quo a primordio inflata est, paulatim cum carne producitur». — Orígenes, *de princ.* I, 1, 6 Koet. 23, 4 ss. : « Indiget sane mens magnitudine intelligibili, quia non corporaliter, sed intellegibiliter crescit. Non enim corporalibus incrementis simul cum corpore mens usque ad vicesimum vel tricesimum annum aetatis augetur, sed eruditionibus atque exercitiis adhibitis acumen quidem elimatur ingenii, quaeque sunt ei insita ad intelligentiam provocantur, et capax maioris efficitur intellectus non corporalibus incrementis aucta, sed eruditionis exercitiis elimata». — Cf. s. Agustín, *de Gen. ad litteram* X, 21, 37. Otros testimonios apud Waszink, in *Tert. de an.* 37, 5 p. 430 s.

[22] Cf. Iren II, 22, 5 : « Quia autem triginta annorum aetas prima indolis est iuvenis ...» (y líneas antes) : « quomodo autem docebat, magistri aetatem non habens ? Ad baptismum enim venit nondum qui triginta annos suppleverat, sed qui inciperet esse tanquam triginta annorum».

[23] Cf. Bauer, *Leben Jesu* 89 y nota 2.

[24] *ET* 61, 2.

[25] Los Basilidianos festejaban especialísimamente el aniversario del Bautismo de Jesús, como lo atestigua Clemente Al. (*Strom.* I, 146, 1). Cf. Usener, *Weihnachtsfest* 18 ss. ; Harnack, *DG* I⁴ p. 286 ; C. Schmidt, *Gnostische Schriften* (TU 8/1) 444 ss. ; agregar Reallex. für Antike und Christentum fasc. 6 col. 1224 ; P. Hendrix, *La fête de l'Epiphanie* (= Congrès d'Hist. du Christianisme II. Paris-Amsterdam 1928 pp. 213-228) ; H. Ch. Puech RHR 144 (1953) 230 s.

Salvador (= Espíritu Santo) sobre Jesús. Como si apenas le interesara la constitución previa de Jesús; no tanto al menos como su distinción obvia del elemento celeste.

Más aun, simplificando el ataque tiende a dar singular independencia « personal » a dicho elemento, abriendo entre él y Jesús un abismo tan grande como el de la divinidad y la humanidad. Valentinianos y Ebionitas vendrían prácticamente a lo mismo, negando la divinidad previa de Jesús, y abandonándole en su condición primera, durante la Pasión. A este objeto, s. Ireneo eligió la teoría valentiniana, que creyó descubrir en *adv. Haer.* I, 7, 2. Pasa por alto la no-virginidad de María, defendida por los Ebionitas, como secuela del origen enteramente humano de Jesús, hijo de José y María. El nacimiento virginal de Jesús y su triple constitución física humana, separa radicalmente en lo antropológico a los valentinianos de los Ebionitas: mas no les separa — así al menos lo estima el Santo — en cuanto a la no-divinidad de Jesús. El hijo virginal de María sería constitucionalmente mucho más levantado que el hijo del matrimonio José-María; pero todavía puro hombre.

* * *

Mas una cosa es la tesis combatida por s. Ireneo, y otra la doctrina valentiniana o ebionítica. El momento soteriológico difiere mucho en ambas, con arreglo a las premisas. El Santo silencia, inconsciente, perfiles de sumo interés, que bien analizados le acercan mucho a sus adversarios. Desde luego mucho más que él piensa.

Entre los infinitos modos de abordar el problema diferencial escojo uno muy sencillo: estudiar la finalidad del Bautismo de Jesús, dentro y fuera de los valentinianos. Como elemento de singular relieve, examinaré la doctrina ebionítica.

SIGNIFICADO DEL BAUTISMO DE JESUS

Explicaciones varias

¿ Qué significaba el Bautismo del Jordán para Jesús ? Las respuestas no son muchas, pero delatan una mentalidad abigarrada. En la heterodoxia extrema se sitúa el autor de *Pauli Praedicatio* [1]. Según él, Cristo confiesa su pecado y va al Bautismo por coacción de su Madre [2]. ¿ Hubo herejes que atribuyeron a Jesús la necesidad del Bautismo de Juan para librarse de pecados personales ? [3]

La circunstancia de haber ido a él « paene invitus a matre sua Maria compulsus » contradice al parecer la confesión del propio pecado. Mas no es argumento de que fuera consciente de su completa inocencia.

Tendría interés caracterizar la ideología del autor anónimo de la *Pauli Praedicatio*. Sobre su heterodoxia no cabe duda. Que fuera además gnóstico, parece probable. El documento atestiguaba un uso bautismal de sesgo gnóstico. Y de creer al ps. Cipriano tenía por fin legitimarlo a base de un escrito (apostólico) [4].

---

[1] Cf. O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Lit.* I² p. 549 s. ; G. Rauschen, *FlP* XI p. 3 ss.

[2] Ps. Cypr., *de Rebaptismate* c. 17 : « Propter hunc eundem errorem confictus liber qui inscribitur *Pauli Praedicatio.* In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Ioannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum ...».

[3] Depuis longtemps l'on a rapproché les hérétiques auxquels allusion est faite dans le *De rebaptismate* des Hermiens et des Séleuciens qui sont cités dans le premier catalogue latin des hérétiques, écrit vers 390 par Philastre. Dans une interprétation antérieure du texte, c'était un point fixe que ceux-ci ont baptisé avec le feu ...» Edsman, *Baptême de feu* 143 s. — Edsman estudia largamente el paralelo (o. c. 142-147. 182-190), limitándose al tema del bautismo en fuego, y dejando pasar el motivo que aquí nos interesa, y que ciertamente no reaparece entre los Hermianos, Seleucianos y Gálatas.

[4] Ps. Cypr., *de Rebaptism.* 17 : « Est autem adulterini huius immo internecini baptismatis si qui alius auctor, tum etiam quidam ab eisdem ipsis

Invocando *Mt.* 3, 11 o quizás *Lc.* 3, 16 la *Praed. Pauli* estimaba insuficiente el simple Bautismo de Agua. Igual en esto que algunos valentinianos, caracterizados por s. Ireneo [5] y Clemente Al [6]. Era necesario un cierto Bautismo de Fuego, sensibilizado por artes mágicas, en forma que descendiendo el neófito al agua apareciese fuego sobre ella [7]. El ps. Cipriano descubre aquí juegos de magia (*lusus Anaxilai*) [8]. También los denunciaba s. Ireneo en el valentiniano Marcos [9].

Tales datos resultan significativos, pero insuficientes para afiliar la « Pauli Praedicatio » a la secta valentiniana. Un rasgo sin embargo conviene retener aquí.

Entre los valentinianos, Jesús fué siempre inocente. ¿ Cómo iba a pecar quien no poseía cuerpo material ? Aunque sin formular así su pensamiento, le suponían dotado de una inocencia radical, bastante al menos para creerse dispensado (objetivamente) del Bautismo de Juan. Jesús nunca pudo confesar un pecado que no tenía. Pero, si fuéramos a apurar algunas analogías

---

haereticis propter hunc eundem errorem confictus liber qui inscribitur Pauli Praedicatio ...». Cf. Zahn, *GK* II/2, p. 883 ; Edsman, *Baptême de feu* 182 ss.

[5] *Adv. haer.* I, 21, 2 ss.

[6] *ET* 78, 2 ; 81, 2 ; *Paed.* I, 26, 3 ss. — Puede verse Gregorianum 36 (1955) 411 ss.

[7] Ps. Cypr., *de Rebaptism.* 16 : « Nam quia Ioannes dixit nos baptizandos esse in spiritu sancto et igni, eo quod addiderit dicens *et igni*, idcirco quidam desperati homines ausi sunt usquequaque pravitatem suam porrigere ... Qui originem iam exinde trahunt a Simone mago multiformi perversitate per varios errores eam exercentes ... Et agunt isti haec omnia dum fallere cupiunt eos qui sunt simpliciores aut curiosiores, et temptant nonnulli illorum tractare se solos integrum atque perfectum, non sicuti nos mutilatum et decurtatum, baptisma tradere, quod taliter dicuntur adsignare, ut quam mox in aquam descenderunt, statim super aquam ignis appareat ».

[8] Cf. Edsman, *Baptême de feu*, 178 ss.

[9] Baste comparar *de Rebapt.* 16 : « Quod si aliquo *lusu* perpetrari potest sicut adfirmantur plerique huiusmodi *lusus Anaxilai* esse, sive naturale quid est, quo pacto possit hoc contingere, sive illi putant hoc se conspicere sive maligni opus et *magicum* virus ignem potest in aqua exprimere : illi tamen talem fallaciam et stropham praedicant perfectum baptisma esse ...» ; y Iren. *adv. haer.* I, 13, 1 : « *Anaxilai enim ludicra* cum nequitia eorum, qui dicuntur *magi*, commiscens, per haec virtutes perficere putatur apud eos, qui sensum non habent et a mente sua excesserunt». Zahn GK II/2 p. 882 advirtió ya las analogías con los pasajes de s. Ireneo, relativos a los valentinianos. Cf. Pauly-Wissowa I. col. 2084 n. 4.

posibles con la *Pauli praedicatio*, antes de su Iluminación ignoraba su propia dignidad divina; y podía, no obstante la conciencia de su vida inmaculada, recelar de algún desorden inconsciente, y obedecer a su madre para ofrecerse a Juan.

Tal actitud define muy bien el estado de ánimo del individuo, antes de la Gnosis. Y no repugna en la conciencia humana de Jesús, a pesar de su santidad [10].

Yo no creo que la « *Pauli Praedicatio* » haya de explicarse a la luz de los maniqueos. Los maniqueos rechazaban sin más, por impropio de Jesús, el Bautismo del Jordán [11]; e imaginaban a Cristo bajado directamente del cielo, y apareciendo en las ribe-

---

[10] Hay en el *Evang. sec. Thomam* una cláusula interesante (§ 104 : en la división de J. Doresse § 108) : « Dijéron(le): Ven (*amou*), oremos hoy y ayunemos! Dijo Jesús : ¿ Pues qué pecado he cometido o en qué he sucumbido? Mas cuando el esposo sale del tálamo, entonces *han de ayunar* (*marounêsteue*) *y orar* (*marouslêl*)». La versión que subrayo, propuesta por los coedd. [dann sollen sie fasten und beten] y avalada prob. por Till, mantiene en su fuerza la forma en optativo. J. Doresse (*L'Évang. selon Thomas* § 108 p. 109) traduce en cambio como si figurara la forma subakhmímica *maou* (*neg. praes. cons.* 3. pl.) = S *meu* « jamais alors on ne jeûne et jamais on ne prie», que da quizá mejor sentido. Como quiera, la versión no afecta a nuestra tesis.

La escena ha de situarse, a lo que parece, mucho después del Bautismo : por paralelismo con *Mt.* 9, 14 s. (*Mc.* 2, 18 s., *Lc.* 5 33 s.). Pero no deja de extrañar la respuesta de Jesús, por su singular analogía con el *Evang. Hebr.* que enseguida veremos. Los discípulos descubren la necesidad, aun para el Maestro, de la oración y ayuno. Por faltas sin duda precedentes. Jesús les sale al paso; no pecó ni fué vencido por el mundo, ni tiene por qué ayunar como ellos. Véase el *logion* 27 (Labib 86, 17 ss.) : « Si no ayunareis del mundo, no hallaréis el reino de los cielos». Cf. H. Ch. Puech, apud Hennecke, *Neutest. Apokr.*[3] p. 217; R. M. Grant — D. N. Freedman, *Geheime Worte Jesu* pp. 70. 140. 175 s.

[11] Cf. Hegemonio, *Acta Archelai* 60, 10 s. (= 50) ed. Beeson 88, 28 ss. : « Si ille non est baptizatus, nec quisquam nostrum baptizatus est. Baptisma autem si non est, nec erit remissio peccatorum, sed in suis peccatis unusquisque morietur. Manes dixit : Ergo baptisma propter remissionem peccatorum datur? Archelaus dixit : Etiam. Manes dixit : *Ergo peccavit Christus, quia baptizatus est*? Archelaus dixit : Absit : quin potius pro nobis peccatum factus est (2 *Cor.* 5, 21), nostra peccata suscipiens, (propter) quod ex muliere natus est et propter quod ad baptisma venit, ut huius partis perciperet purificationem, ut spiritum, qui descenderat in specie columbae, corpus quod susceperat portare posset». Véase Usener, *Weihnachtsfest* 44; Goguel, *Jean-Baptiste* 139, n. 3 donde cita de manera equívoca la sentencia de Mani. Recuérdese que Mani (o los maniqueos) arguía *ad hominem*.

ras del Jordán como hombre ya hecho [12], para recibir, sin previo Bautismo, la Voz celeste [13].

A medio camino entre *Pauli Praedicatio* y la doctrina de la Magna Iglesia se sitúa el *Evangelio de los Hebreos*. Como documento abiertamente influído por el Judaísmo, no podía menos de aceptar la idea de la impecabilidad del Mesías « germen del Dios Altísimo », « fuente de vida para toda carne » [14] y « libre de pecado » (καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας) [15]. En contraste con los profetas, que pecaron no obstante su unción por el Espíritu Santo [16], el Cristo es impecable, por la plenitud del Espíritu [17].

Citemos algunos testimonios del *Evangelio de los Hebreos* :

> In Evangelio cuius supra fecimus mentionem, haec scripta reperimus : « Factum est autem, cum ascendisset Dominus aqua, descendit *fons omnis* [18] Spiritus Sancti et requievit super eum, et dixit illi : Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum » [19].
>
> Et in eodem volumine [= *Evang. sec. Hebr.*] : Si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon, discipulus eius : Septies in die ? Respondit Dominus et dixit ei : Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies. Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt Spiritu Sancto, inventus est sermo peccati [20].

---

[12] Cf. Fausto, apud s. August., *Cont. Faust. Manich.* XXXII 2. Véase de Beausobre, *Hist. de Manich.* II. 540. 543 ; Baur, *Manich. Relig.* 235.

[13] Apud s. August., *Cont. Faust.* XII 1.

[14] Cf. *Test. Juda* 24, 4 (según Charles, interp. cristiana) y mejor ibid. 24, 1. Puede verse Staerk, *Soter* (I) 54.

[15] *Psalm. Salom.* 17, 36 s. Cf. *Test. Levi* 18, 9. Véase P. Volz, *Eschatologie* 221 s.

[16] Su unción había sido parcial.

[17] Cf. los textos aducidos por Volz o. c. 222 ; v. gr. *Henoc* (etióp.) 71, 14 ss.

[18] Para el tema πηγή cf. mis *Est. Valent.* I. 502, 525 s. 596 ; Leisegang, *Pneuma Hagion* 66 n. 1 y con cautela 84 n. 2. Agregar M. Goguel, *Jean-Baptiste* 175 ss.

[19] Apud s. Jerónimo, *Comm. IV in Isaiam* 11, 2 : Santos, *Evang. Apócrif.* p. 44 § 28. Cf. Zahn, GK II/2 p. 689.

[20] Apud s. Jerónimo, *Contra Pelag.* III 2 : Santos (*Evang. Apócr.*) p. 45 s. § 32. Esta sentencia se halla reproducida en una glosa *in Mt.* 18, 22 : cod.

Tales fragmentos, obviamente entendidos, contrastan la inocencia de Jesús con el estado de los Profetas, aun después de ungidos por el Espíritu Santo [21].

Nada dice el *Evangelium sec. Hebraeos* sobre la inocencia de Jesús anteriormente al Bautismo del Jordán. La indican algunas circunstancias : *a*) ya antes de bajar sobre él el Espíritu, es denominado « Dominus » ;

b) el Espíritu Santo le esperaba para descansar en él, por un título al parecer anterior al Bautismo : era personalmente su descanso, como era asimismo su Hijo Primogénito, rey sempiterno.

La impecabilidad de Jesús no será por tanto consiguiente al Bautismo de Espíritu ; aunque por recibir en sí la plenitud del Espíritu, adquiera nuevo título (de privilegio) sobre los demás profetas para no pecar en adelante.

Tan simple explicación sería plausible, si no hubiera entre los fragmentos del *Evang. sec. Hebr.* uno desconcertante :

> In Evangelio iuxta Hebraeos ... quod in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia : Ecce mater Domini et fratres eius dicebant ei : Ioannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum ; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis : Quid peccavi ,ut vadam et baptizer

---

566 ; ε 77 175. Véase Santos, *Evang. Apócrif.* 49 § 44 ; Klostermann, *Apocrypha* II Kleine Texte 8 (1929) 8 ; P. Vielhauer, apud Hennecke, *Neut. Apokryphen* 3. ed. p. 87 s.

[21] Cf. si lubet J. B. Bauer, *Sermo peccati. Hieronymus und das Nazaräerevangelium*, Bibl. Zeitschr. 4 NF, 1960, 122-28. *Sermo peccati* no puede significar, a juicio de B., que los profetas hayan pecado en sus palabras, a pesar de la unción. Sería un absurdo (126). Y por consideraciones tan sutiles como peregrinas acude a David y su pecado, como a ejemplo único del *sermo peccati* aquí aludido ! ! ! Mucho mejor Lagrange, de Santos y W. Michaelis (*Die Apocryphen zum NT*, Bremen 1956, 124 y 127) entienden *sermo peccati* = *peccatum.* Véase también Quispel, *Diatessaron* 104 s.

Vielhauer (Hennecke, *NT Apokryphen* 3. ed. p. 96) apunta con interrogación sermo peccati = sündige Rede ? (cf. Jac. 3, 2), igual que Waitz (apud Hennecke 2. ed. p. 30).

También *in prophetis* hay que interpretarlo obviamente, como equivalente al *in omnibus prophetis* (apud Hieron. *comm. IV in Is.* 11), y no como Bauer (a. c. 126 : « Man darf sich nicht durch den Plural *bei den Propheten* taüschen lassen»). El pecado de los profetas (= de todos los profetas) corresponde al de los discípulos de Jesús, y explica su condonación : cf. si lubet G. Strecker, *Judenchristentum* 178 s.

ab eo ?, nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est [22].

Salta a la vista el parecido del último fragmento con la *Pauli Praedicatio*. Cristo no piensa en bautizarse. Median su Madre y sus hermanos, provocando en reacción unas palabras del Señor, que justifican muy bien la cláusula de la *Pauli Praedicatio* : « et ad accipiendum Ioannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum ». ¿ Hubo alguna relación íntima entre ambos escritos (*Evang. sec. Hebraeos* y *Pauli Praedic.*) ? La circunstancia de la aparición del fuego en el Jordán, atestiguada en *Pauli Praedic.* ciertamente no figura en *Evang. sec. Hebr.*, y sí en el de los Ebionitas [23]. Aunque algunos críticos parecen admitir la inspiración del extraño documento en el *Evang. sec. Hebr.* [24], nada hay que lo imponga [25].

Queda sin embargo por averiguar el significado del fragmento del *Evang. sec. Hebr.* Dejo a los mariólogos el problema relativo a la Madre de Jesús. Ella y los hermanos de Jesús saben la índole del Bautismo de Juan : « Ioannes Baptista baptizat in remissio-

---

[22] Apud s. Jerónimo, *Cont. Pelag.* III 2 : Santos, *Evang. Apócr.* 45 § 31. — A este pasaje se refería Julián de Eclano (apud s. Aug., *C. Julian. op. imperf.* IV, 88) : « Qua fiducia tu (Augustine), cum Hieronymi scripta collaudes, dicas in Christo non fuisse peccatum, cum ille in dialogo illo, quem sub nomine Attici et Critobuli mira et ut talem fidem decebat venustate composuit, etiam quinti evangelii, quod a se translatum dicit, testimonio nitatur ostendere, Christum non solum naturale, verum etiam voluntarium habuisse peccatum, propter quod se cognoverit Johannis baptismate diluendum». Cf. Zahn, *GK* II. 654, 1. — Y poco después (o. c. IV, 89) : Sed laudas Hieronymum, qui ita eum non metuit blasphemare, ut dicat illum familiaritatem cum voluntariis quoque iniisse criminibus. Véase A. Bruckner, *Julian von Eclanum* TU/3 p. 85, 2.

Y el pretendido símbolo de Juliano : « Incipiens a baptismate Joannis, quo baptizatus est dandi exempli gratia, non sui, sicut quidam volunt, causa peccati, sicut ipse ait ad Joannem : sine modo, sic enim oportet implere omnem iustitiam». Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole* § 135 ; Bornemann, *Taufe Christi* 80.

[23] Cf. s. Epiph., *haer.* 30, 13, 7 s. : véase más adelante p. 253 ss.

[24] Así A. de Santos, *Evang. Apócr.* 47 § 34 que cita al ps. Cipriano entre los testimonios del Evang. de los Hebreos.

[25] Muy bien Zahn, *GK* II/2 p. 883 : Ob der Verf. des fraglichen Buchs (= *Pauli Praedicatio*) das Hebräerev. selbst gekannt oder durch Mittheilung von Seiten Solcher, die es zu lesen im Stande waren, die Taufgeschichte desselben kennen gelernt hat, oder ob die gleiche Tradition auch unabhängig vom Hebräerev. cursirt hat, lässt sich nicht sicher entscheiden.

nem peccatorum ». Y por eso desean bautizarse, suponiendo (implícitamente) que tienen necesidad de remisión : « Eamus et baptizemur ab eo »[26].

En sí no hay dificultad en admitir que la Madre invitara igualmente al Bautismo, a Jesús. Primero, porque no está claro el sentido de la maternidad de María, respecto a Jesús. *Evang. sec. Hebr.* ¿ enseñaba su maternidad virginal ? Si imaginaba a Jesús, fruto de matrimonio, como a los demás hermanos suyos, sus palabras no hacen misterio. Aun en la hipótesis de que, a diferencia del Evang. de los Ebionitas, enseñara la maternidad virginal, pudo María ignorar la naturaleza divina de su hijo[27].

Virginidad arguye divinidad en el plano gnóstico del Pleroma. En el cual el « pneuma » o Espíritu Virginal (παρθενικὸν πνεῦμα) se identifica con la naturaleza divina[28], y al concebir un hijo, no le concibe ni engendra psíquico ni somático, sino μακάριον αἰῶνα αἰώνων.

Pero fuera del reino pleromático — expresión del seno paterno — la virginidad no arguye necesariamente fruto divino. Los dos Teódotos (el Botero y el Cambista) han visto en Jesús a un puro hombre, sin creerse por ello obligados a darle por padre a José[29]. S. Hipólito caracteriza la cristología de Elkesai con las palabras : τὸν Χριστὸν δὲ λέγει ἄνθρωπον κοινῶς πᾶσι γεγονέναι. Y agrega enseguida cómo Elkesai había defendido la concepción virginal de María[30].

En absoluto podía pues conciliarse la conciencia de la virginidad en María con la ignorancia de la divinidad de su hijo. El problema nuestro descansa en la respuesta de Jesús : « Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo ?, nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est ». La segunda parte (« nisi forte ... ») ¿ agrega algo a la primera (« Quid peccavi ... ab eo ») ? En caso afirmativo,

---

[26] Cf. Goguel, *Jean-Baptiste* 175 ss. con criterio muy discutible.

[27] Como la ignoraba en las Bodas de Caná, según la exegesis de Severiano de Gabala. Cf. J. B. Aucher, *Severiani Gabalorum episc. Emesensis homiliae*, Venetiis 1827 p. 317 : « Imponit tamen matri, quia adhuc tamquam hominem aspiciebat Dominum hominum. Arguebat eam, non quod monuerit, sed quia tamquam hominem admonuerit ...».

[28] Cf. Hippol., *Ref.* V, 8, 44 s.

[29] Cf. Hippol., *Ref.* VII 35 ; X 23 ; *cont. Noet.* 3. ; ps Tert , *adv. omnes haer.* 8 ; s. Epifanio, *Pan. haer.* 54, 1, 6. — Hippol., *Ref.* VII 36, ps. Tert. ibid. 8.

[30] Cf. *Ref.* X 29. — Véase W. Bauer, *Leben Jesu* 32. La conjunción de la divinidad y de la virginidad va por otro camino entre los PP. posteriores : cf. si lubet Thomassin, *Incarn.* III c. 15 § 9 ss.

el Señor demuestra en la primera no tener conciencia de pecado; y en la segunda, atestigua su humildad, sin querer tomar su conciencia como testimonio apodíctico de no haber pecado [31].

Si la segunda cláusula declara simplemente la primera. Jesús transigiría por bien de paz, como transigió en otras ocasiones — v. gr. en el pago del tributo — [32], para no escandalizar, consciente de su personal inocencia y ninguna necesidad de bautismo.

En todo caso, el autor del *Evang. sec. Hebr.* se contenta con narrar el hecho; y pudo muy bien estar personalmente convencido de la absoluta inocencia de Jesús [33]. Sus otros fragmentos indican que el Señor se sometió en realidad al Bautismo de Juan, consciente de que era « in remissionem peccatorum ». Indicio de que *personalmente* no tenía conciencia de su dignidad divina, y de que no vió en el Bautismo a que le exhortaban su Madre y sus hermanos ningún particular misterio.

* * *

Entre los documentos gnósticos, hay algunos que apuntan de lejos un círculo análogo de ideas. El autor [34] de *Pistis Sophia* presenta a Jesús dotado de cuerpo material, a raíz del parto de María, el cual — dice el Salvador — « yo he purificado y hecho limpio » [35]. ¿ Alude a la purificación mediante el Bautismo del Jordán ? [36]

---

[31] Véase Zahn, *GK* II/2 p. 689: *ignorantia* ist das ἀγνόημα, ἄγνοια, ἀγνοεῖν der Septuaginta ... der Apokryphen ... und des NT's ... Es handelt sich um ein ἀκουσίως ἁμαρτάνειν (*Lev.* 4, 2), was freilich je nach dem Zusammenhang ein sehr dehnbarer Begriff ist bis zur Aufhebung der Vorstellung einer wirklichen Sünde. Jesus selbst ist sich keiner Sünde bewusst, aber seine Demuth verbietet ihm, dies als ein unbedingt gültiges Zeugnis geltend zu machen cf. *Jo.* 5, 31; 1 *Kor.* 4, 4. Cf. si lubet Bauer, *Leben Jesu* 111; y más claro Goguel (*Jean-Baptiste* 178 s.): « Il semble donc qu'il faille considérer la seconde phrase comme apportant une restriction à la première. L'auteur de l'évangile admettrait que Jésus pourrait, dans son enfance et dans sa jeunesse au moins, avoir commis des péchés d'ignorance dont il aurait besoin d'être purifié en recevant la baptême de repentance *in remissionem peccatorum* ».

[32] Cf. *Mt.* 17, 24-27.

[33] La exegesis de Julián de Eclano a las referencias de s. Jerónimo excede no sólo el sentido sino aun la letra del *Evang. sec. Hebr.* Cf. supra n. 22.

[34] Valentiniano? ofítico?

[35] *Pistis Sophia* c. 59 ed. Schmidt GCS 75, 20.

[36] Cf. C. Schmidt, TU 8 p. 445 s.

Admitían los valentinianos el paso del Señor por el Bautismo de Agua, en el Jordán [37].

Enseñaban la necesidad, aun para El, de la « Redención » (ἀπολύτρωσις) o « Bautismo de Redención » [38] o de Espíritu ; mas nada dicen sobre la necesidad del Bautismo de Agua.

Tal ausencia puede explicarse de dos maneras :

a) atendiendo a la conciencia misma de Jesús, como la imaginaban ellos, según sus principios ;

b) atendiendo a la necesidad objetiva.

Conviene también distinguir aquí, como en el *Ev. sec. Hebraeos.* Para los valentinianos Jesús, Hijo natural de Dios desde su primera concepción, era impecable. Objetivamente ninguna necesidad tenía del Bautismo de Agua « in remissionem peccatorum ». Pero ¿ tuvo conciencia de su dignidad ?

La filiación natural divina no bastaba según ellos para eximir a Jesús del « Bautismo de Redención » [39]. Sin duda porque le estimaban necesario a Jesús, *en cuanto hombre.*

> Aun a Jesús le fué necesaria la Redención (λύτρωσις), a fin que no fuera retenido [40] por la Idea del Vacío (ἵνα μὴ κατασχεθῇ τῇ Ἐννοίᾳ... τοῦ ὑστερήματος)[41] (o Ignorancia de su estado de exinanición) en la cual había sido colocado [42], y se presentara (al mundo, a predicar) mediante la Sabiduría [43], como dice Teódoto [44].

---

[37] Cf. si lubet Sagnard, *Extraits*, (apéndice C), a propósito de *ET* 22.

[38] Para esta equivalencia cf. Iren I, 21, 2 ss. ; infra p. 373 ss.

[39] Algo apuntamos indirectamente al hablar de la necesidad del Bautismo en Espíritu « en cuanto a la humanidad», a favor de los hombres. Cf. supra cap. III.

[40] Y por tanto impedido para los designios que Dios tenía sobre El.

[41] Orígenes traduciría eclesiásticamente : a fin de superar la « exinanición» (κένωσις) de la forma de Dios, a que temporalmente se sometió. Cf. los testimonios origenianos, aducidos supra p. 233 s. El P. Sagnard, *Extraits* p. 103, 6 anda desconcertado, atento sólo a paralelismos verbales (con *ET* 1, 2 ; 37 ; 39 ; 31, 3-4), sin adivinar el significado último.

[42] Desde su venida al mundo.

[43] Que le había deparado el Bautismo de Redención. Ha de retenerse a toda cosa la lectura de los códices L¹ P προσερχόμενος. ¿ Alude aquí Teódoto, como cree Sagnard (*Extraits* 105, 1) al progreso de Jesús en Sabiduría, como en *ET* 61, 2 ; Iren I, 8, 4 ? El progreso me parece anterior a la « Redención», que le consuma. Alude más bien a la plenitud de Sabiduría con que hubo de presentarse (προσερχόμενος διὰ τῆς Σοφίας) Jesús al mundo *como Salvador.*

[44] *ET* 22, 7.

Antes del Bautismo de Redención o de Espíritu, Jesús no estaba humanamente dotado de la Sabiduría requerida para su misión. Faltábale la plenitud de los dones del Espíritu. Ya desde Nazaret era verdadero Hijo de Dios, pero necesitaba superar el estado de exinanición en que por su forma de esclavo se había libremente colocado.

El Bautismo de Agua ninguna falta le hacía, inocente como era. Mas Jesús no se conocía ni entendía ser Dios. Pudo por tanto dirigirse al Jordán « sin necesidad *objetiva* de bautizarse en agua » y, sin sospechar que con aquella ocasión había de recibir el Bautismo de Espíritu, requerido para su misión soteriológica.

El desprestigio que el Bautismo « in remissionem peccatorum» de Juan [45] tuvo siempre entre los valentinianos, no es argumento para invalidar el hecho evangélico.

Todo se armoniza muy bien, a la luz de las reacciones psíquicas recogidas por *Evang. sec. Hebraeos.* Aunque este documento no representa la ideología gnóstica, esclarece un punto delicado de singular importancia, habituándonos a distinguir entre la conciencia de Jesús y la realidad. Y más en concreto, entre los dos estados de conciencia de Jesús, antes y después del Bautismo de Espíritu. Indirectamente sabremos así resolver el móvil personal, subjetivo, de Jesús al dirigirse al Jordán. Y los designios altos de Dios al orientarle hacia Juan.

* * *

Dijimos « reacciones psíquicas ». No pretendemos agotar el tema. Por evitar confusiones, dejamos para otra ocasión el estudio de otro aspecto fundamental : la tricotomía (sôma/psyche/pneuma) de Jesús ante el Bautismo. Con arreglo a los principios valentinianos, al acercarse el Señor al Bautismo, no llevaba conciencia de su dignidad divina, ni siquiera de su « pneuma » u « hombre espiritual » [46]. Llegóse al Jordán consciente de purificar el alma. Mientras superiores designios del Padre le llevaban para desper-

---

[45] Cf. Iren I, 21, 2 ss.

[46] La psicología de Jesús, antes del Bautismo, debió de ser análoga a la del Bautista. El paralelismo entre *Lc.* 1, 80 y *Lc.* 2, 40 se prestaba a ello. Y más, teniendo en cuenta la índole « pneumática» del hombre interior de Juan (cf. lo que dijimos en Est. Ecles. 30, 1956, 5-36, sobre todo 16 s.). Sobre la psicología del joven Juan cf. omnino Orígenes, *Homil. XI in Luc.* El Alejandrino distinguió sin duda (cf. supra p. 232) el proceso íntimo de Jesús, del de Juan ; pero ¿ los valentinianos ? No hay razón decisiva para creerlo.

tar en él la doble conciencia de « hombre espiritual » y de Verbo de Dios. El Bautismo de Espíritu no había de caer directamente sobre su persona y naturaleza de Verbo, sino sobre su elemento « pneumático », santificándole en orden a la efusión soteriológica del Espíritu.

A partir del Jordán, despertó Jesús mediante el Espíritu a la conciencia de su « pneuma » humano, y de su destino soteriológico. La purificación de la « psyche », móvil personal de Jesús, no entraba en los planos de Dios, pues no necesitaba de ella. Entró en ellos la « iluminación » de su « pneuma » humano. Dios quería en efecto, hacer de Jesús instrumento de salvación, en su integridad (cuerpo psíquico/alma/espíritu) : a fin de que los hombres llamados a la Salud recibieran de El, en su integridad, una influencia bienhechora : de Su Alma en la suya, de Su Pneuma en el suyo.

Tales designios se dejarán sentir paralelamente en la muerte y resurrección de Jesús [47].

* * *

Es natural que los Eclesiásticos hayan dejado pasar en la teología del Bautismo de Jesús todo lo relativo a la « remisión de pecados ». Jesús, como Hijo de Dios, no podía tener pecado [48]. Merced a la unión con el Verbo, el alma de Cristo entraba en posesión de la impecabilidad de Dios [49]. El Bautismo del Jordán

---

[47] En este punto, Orígenes denuncia análogas preocupaciones, cuando estudia el paradero y causalidad de los tres elementos humanos del Salvador. Cf. *Dialektos* 7-8 ed. Scherer 136, 21 ss.

[48] Cf. s. Justino, *Dial.* 102, 6 ; Teodoro de Heraclea § 20 apud J. Reuss TU 61 p. 62 (οὐχ ὡς ἁμαρτίας μετοχός) ; Teodoro de Mopsuestia ibid. p. 101, 21 s.

[49] Cf. Orígenes, *de Princ.* IV, 4, 4 (31) Koet. 354, 13 ss. : « Oleo *ergo* laetitiae» ungitur, cum Verbo dei inmaculata foederatione coniuncta est et per hoc sola omnium animarum peccati incapax fuit, qui filii dei bene et plene capax fuit. — Recuérdese no obstante la distinción origeniana entre *peccatum* y *sordes* (*in Lc. Homil.* XIV PG 13, 1834 s.). Jesús no tuvo lo primero, sino lo segundo. Igual que los niños recién nacidos. Con tal ocasión, sienta Orígenes unas premisas que fácilmente conducen a la necesidad del bautismo aun por parte de Jesús (PG 13, 1835 B ss.) : « Unde in regeneratione baptismi assumitur sacramentum, ut quomodo Iesus *secundum dispensationem carnis* oblatione *purgatus est*, ita etiam nos spirituali regeneratione purgemur». Cf. supra p. 52 s.

no le afectaba en cuanto Verbo. Le afectaba en la humanidad que representaba en carne [50] :

> Erat in Christo Iesu *homo totus*, atque ideo in famulatum spiritus corpus assumptum, omne in se sacramentum nostrae salutis explevit. Ad Iohannem igitur venit ex muliere natus, constitutus sub lege, et per Verbum caro factus. Ipse quidem lavacri egens non erat, quia de eo dictum est, « peccatum non fecit » [51] ; et ubi peccatum non est, remissio quoque eius est otiosa. Sed assumptum ab eo creationis nostrae fuerat et corpus et nomen : atque ita non ille necessitatem habuit abluendi, sed per illum in aquis ablutionis nostrae erat sanctificanda purgatio [52].

Todo lo que pudiera haber de peyorativo en el Bautismo de Agua responde a la economía genérica del Verbo Encarnado. Es una aplicación más, del tema sobre la *no-necesidad*, que descubríamos en s. Justino [53], y que tan repetidas veces había sido subrayado por s. Ireneo [54].

Así como la Encarnación fué una condescendencia del Verbo, así todos los actos vinculados a la Salud de los hombres. Jesús se bautizó « por los hombres ». La « humanidad total » presente en El requería el Bautismo de remisión.

Los Eclesiásticos no se detuvieron a analizar la conciencia de Jesús, cuando se acercó al Jordán. Pero al insistir en el motivo de la « no-indigencia », aplicado a la remisión de los pecados [55], suponen que Jesús se llegó a Juan consciente de bautizarse « por amor a los hombres », como quien representa en su carne (y alma) la Humanidad pecadora.

---

[50] Cf. Lactancio, *inst. div.* IV, 15, 2 s. : « Cum primum coepit adulescere, tinctus est ab Iohanne propheta in Iordane flumine, ut lavacro spiritali peccata non sua, quae utique non habebat, sed carnis quam gerebat aboleret : ut quem ad modum Iudaeos suscepta circumcisione, sic etiam gentes baptismo id est purifici roris perfusione salvaret ».

[51] 1 *Pet.* 2, 22.

[52] S. Hilario, *Comm. in Mt.* c. 2 § 5 PL 9, 927 A.

[53] Cf. supra 43 ss. Véase Hegemonio, *Acta Archelai* c. 59 (50), 2 ed. Beeson 86, 7 ss.

[54] Cf. los lugares citados por A. Bengsch, *Heilsgeschichte* 112 ss.

[55] Cf. además de los testimonios arriba citados, s. Cirilo Jer., *Catech.* III, 11 per totum PG 33, 441 AB.

¿ En qué sentido trataba de bautizarse por los hombres ? Los aspectos declarados por los Eclesiásticos [56], coinciden en lo fundamental, a pesar de su aparente diversidad [57]. Para santificar el futuro bautismo cristiano [58]. Para consumar la obra de la Encarnación y adelantar simbólicamente la muerte y resurrección. Para cumplir toda justicia ... Escribe s. Jerónimo :

> Triplicem ob caussam Salvator a Joanne accepit baptismum. Primum, ut *quia homo natus erat*, omnem iustitiam et humilitatem Legis impleret. Secundo, ut baptismate suo Joannis baptisma comprobaret. Tertio, ut Jordanis aquas sanctificans, per descensionem columbae, Spiritus Sancti in lavacro credentium monstraret adventum [59].

El Santo recoge aquí una doctrina muy anterior ; probablemente de Orígenes, a juzgar por un exacto paralelo de Teodoro de Mopsuestia [60].

---

[56] Vimos algunos (supra p. 46 ss) entre escritores muy antiguos, y *coincidentes*. No entiendo demasiado el argumento de Goguel (*Jean-Baptiste* 140) : De l'embarras dans lequel le récit du baptême a mis les théologiens, il y a une preuve, en quelque sorte matérielle dans le fait que, alors que *Mc.*, 1, 1 et surtout *Actes*, 1, 22 présentent le baptême comme le premier acte de l'histoire évangélique, il n'en est fait aucune mention dans le symbole dit apostolique. — Véase por el contrario la importancia del Bautismo en los fragmentos simbólicos de s. Ignacio Antioqueno (*Eph.* 18, 2 y *Smyrn.* 1, 1), y su exegesis tradicional : con el doble tema de la no-indigencia y la santificación del agua. Cf. si lubet Schlier, *Ignatius* 43 ss. y arriba (p. 10 s.).

[57] Cf. si lubet Tert., *de baptismo* 10-11 ; s. Cirilo Jer., *Cathech.*, III, c. 11 PG 33, 441 A s. — Clemente Al., *Paed.* I, 25 ss. ; *Oracul. Sibyll.* VI, 3. ss. Pueden verse Bauer, *Leben Jesu* 104. 132 ; Daniélou, *Judéo-Christianisme* 249 ss.

[58] Sobre la santificación de las aguas, habían de volver los escritores eclcsiásticos. Cf. ps. Crisóstomo (*Opus imperf. in Mt.* Hom. 4) : « Deinde venit ad baptismum, non ut ipse remissionem peccatorum acciperet per baptismum, sed ut sanctificatas aquas relinqueret postmodum baptizandis». S. Basil., *Homil. in Ps.* 28 ; s. Greg. Naz., *in sta. lumina* c. 15 ; s. Efrén, *Himno IX* ; s. Ambrosio, *de Sta. Epiphania* sermo XX. Otros testimonios en Bornemann o. c. 76 ss.

[59] *Comm. in Matth.* lib. I in 3, 13 s.

[60] Apud Reuss, *Matthaeus-Kommentar* p. 101, 21 ss. : » El Cristo fué bautizado por Juan, no como quien tiene pecado, sino a fin de cumplir toda justicia *en cuanto hombre* (ὡς ἄνθρωπος); segundo, para testimoniar a Juan, que había sido enviado por Dios para bautizar ; tercero, para santi-

Tales aspectos podrían confirmarse mediante innumerables testimonios. Mas no todos esclarecen igualmente el íntimo significado teológico del Bautismo de Jesús.

Para llegar ahí, conviene recordar un axioma, apenas destacado por los Padres, pero implícito en una cláusula que acabamos de recoger (*ut quia homo natus erat* ...) y decisivo. El Verbo Humanado obra siempre — y sobre todo en los actos específicos de su misión soteriológica — como Ejemplar de los hombres [61].

S. Ireneo invocaba *Lc.* 6, 40 : « Nemo enim est discipulus super magistrum : perfectus autem omnis erit, sicut magister eius » [62] y lo aplicaba — a título de proposición Mayor — para demostrar las tres etapas esenciales a la resurrección de todo cristiano (*ordo promotionis iustorum, ordo resurrectionis*) : descendimiento al infierno, resurrección íntegra en cuerpo y alma, y asunción a la Vista de Dios [63].

En el Bautismo de Jesús hay la substancia y hay también sus circunstancias ejemplares. Estudiándolas, entenderemos su fin. La escena del Jordán, elevada al rango supratemporal de arquetipo, significa algo muy peculiar en bien de los hombres. Esconde un valor único : *κατὰ τὴν οἰκονομικὴν προδιατύπωσιν* [64].

Dejamos a otros la tarea de perseguirlo a través de los Eclesiásticos. Aquí apuntamos una vía indirecta : el estudio de la teología bautismal (de Jesús) en el Evangelio de los Ebionitas. Aun con semejante limitación, el tema resulta demasiado vasto. Las dos corrientes ebioníticas, denunciadas por los heresiólogos [65],

---

ficar mediante el descenso del Espíritu Santo las aguas del Jordán, y para que fueran santificados todos los bautizados en él«.

[61] El Bautismo de Jesús es el paradigma de la iniciación cristiana. La efusión del Espíritu en el Jordán se presenta como tipo de la efusión en el bautismo ordinario de los fieles. Cf. Usener, *Weihnachtsfest* 54 ; Goguel, *Jean-Baptiste* 204 s. ; Windisch, *Jesus und der Geist nach der synopt. Ueberlieferung* 224 ; Plooj, *The Baptism of Jesus* 239 ss. ; Welte, *Salbung* 13.

[62] *Adv. haer.* V, 31, 2.

[63] Cf. omnino H. Finé, *Jenseitsvorstellungen* 33 ss.

[64] Según frase de Clemente Alejandrino, en *Paed.* I, 6, 25, 3 (I. 105, 12) : PG 9, 280 C.

[65] Cf. Orígenes, *C. Cels.* V, 61 (οἱ διττοὶ 'Εβιωναῖοι) ; V, 65 ('Εβιωναῖοι ἀμφότεροι) ; Eusebio, *HE* III, 27. — No se trata de dos facciones estricta y doctrinalmente ebioníticas, sino de dos partidos ideológicamente diversos, aunque homónimos. Cf. Zahn, *GK* II, 647, 1 y 664, 2 ; Resch. *Agrapha* 367 s.

sólo tienen de común el nombre [66], y resultaría improcedente urgir sus comunes elementos genéricos. Igualmente ineficaz sería conjugar los elementos doctrinales dispersos entre los heresiólogos, bajo el pabellón del estricto ebionismo.

El mejor procedimiento, tratando de hacer luz sobre su teología bautismal, es limitarse a un autor o documento significativo, y analizarle. Afortunadamente san Epifanio ha legado a la posteridad el texto evangélico, en la forma utilizada por los Ebionitas. Indice de una cristología abiertamente heterodoxa, a medio camino de la Gnosis y de la Magna Iglesia, permite por su cotejo con el texto sinóptico conclusiones bien definidas [67].

---

[66] Para el origen del nombre *Ebion* véanse los pasajes citados por G. Strecker, *Judenchristentum* 123.

[67] Cf. si lubet M. Dibelius, *Gesch. der urchristl. Literatur* I. 61 ; Bauer. *Leben Jesu* 115 ; Harnack, *DG* I[4] p. 329 ss. ; y sobre todo Zahn, *GK* II. 725 ss.

EL BAUTISMO DE JESUS EN EL EVANGELIO DE LOS EBIONITAS

Estudio analitico

Las noticias Ebioníticas se inspiran fuertemente en el relato de san Mateo, pero difieren en puntos sensibles. Helas aquí en columnas paralelas [1].

	Mt. 3, 13-17	*Evang. Ebionitarum*
1]		Erase en los días de Herodes, el rey de la Judea
2]		vino Juan bautizando con bautismo de penitencia en el río Jordán ...
3]	Tunc venit Iesus a Galilea in Iordanem ad Ioannem, *ut baptizaretur ab eo* (13).	una vez bautizado el pueblo, vino también Jesús y *fué bautizado* (ἐβαπτίσθη) *por Juan*.
4]	Baptizatus autem Iesus, confestim ascendit de aqua. Et ecce aperti sunt ei caeli : et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam, et venientem super se (16).	Y en subiendo del agua, abriéronse los cielos y vió al Espíritu Santo en figura de paloma, bajando y entrando en El (ἐν εἴδει περιστερᾶς, κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν) :
5]	Et ecce vox de caelis dicens : Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui (17).	Y una voz del cielo, que decía : Tú eres mi Hijo el Amado, en Tí me he complacido. Y de nuevo (la voz) : Yo te engendré hoy.
6]		Y de pronto una gran luz resplandeció en el lugar.

---

[1] H. Leisegang ofrece (*Pneuma Hagion* 82 s.) en seis columnas las noticias de los IV evangelios canónicos y las de los Evangelios Ebionítico (iuxta *Epiph. haer.* 30, 14) y de los Hebreos (iuxta *Hieron. c. Pelag.* III 2 et *In Isaiam* XI 2). Pero su análisis, influído por Usener, resulta inoperante. Merece atención el estudio personal de Goguel, *Jean-Baptiste* 170-75 ; véase la bibliografía citada ibid. 163 s. nota.

Yo me contentaré aquí con llevar adelante el análisis de s. *Mateo* 3, 13-17 y el fragmento del *Evang. Ebion.* recogido por s. Epifanio (*haer.* 30, 13, 7 s.). Para destacar mejor las diferencias distribuyo los versículos de s. Mateo según el orden impuesto por los paralelos Ebioníticos. Notando en paréntesis el número que les corresponde en el primer evangelio.

7]	Viéndola ... Juan le dice (a Jesús): ¿ Quién eres Tú, Señor?
8]	Y nueva voz del cielo a él: Estc es mi Hijo el Amado, en el cual (ἐφ' ὅν) me he complacido.
9] Iohannes autem prohibebat eum, dicens: Ego a te debeo baptizari, et tu venis ad me? (14)	Y entonces ... Juan, cayendo a sus pies decía: Te ruego, Señor, bautízame Tú.
10] Respondens autem Iesus dixit ei: Sine modo: sic enim decet nos implere omnem iustitiam (15).	Empero El se lo impidió diciendo: Déjalo, pues así conviene sean consumadas todas las cosas.

Como todos los fragmentos del Evang. de los Ebionitas, el nuestro denuncia una composición artificiosa [2]. El artificio apunta un fin determinado, heterodoxo [3], que escapa a una primera lectura.

El Evangelio de los Ebionitas comenzaba: « Erase en los días de Herodes, el (τοῦ) rey de la Judea [4]; vino Juan bautizando con bautismo de penitencia en el río Jordán ... ». Seguían luego otras líneas [5] sobre la genealogía de Juan.

Paralelamente a Juan, venía enseguida la presentación de Jesús: « Erase un hombre, por nombre Jesús, también él como de 30 años, el cual nos escogió ». Ninguna noticia sobre la genealogía de Jesús. Aparte la edad en que apareció, subrayaba una circunstancia que sc halla de acuerdo con la paternidad del Evang. (el Evangelio dc los Doce): « el cual nos escogió » (ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς) [6].

El autor anónimo se creía obligado a justificar esto último con expresiones auténticas del propio Jesús. Y a este fin, introduce una escena totalmcnte artificiosa: « Y entrando en Cafar-

---

[2] Puede verse el análisis de Zahn, *GK* II. 732 s. quien concluye (733): Vorstehende Uebersicht beweist, dass dieses Ev. eine sehr künstliche Compilation war, zu welcher die kanonischen Evv. weitaus das Meiste beigetragen haben. — Agregar Resch, *Agrapha* 221 ss.

[3] Como lo han visto últimamente Schoeps, *Theologie* 30, 1; Kosnetter, *Taufe Jesu* 234 ss.

[4] S. Epifanio, *haer.* 30, 13. 14 asegura dos veces que tal era su comienzo. El artículo τοῦ mencionado en el § 13, falta en el § 14. Los Ebionitas (siempre según s. Epifanio, § 14) eliminaban la genealogía de s. Mateo. Para otras consideraciones, Zahn, *GK* II. 727.

[5] Véanse apud Zahn *GK* II. 725 s.

[6] Cf. Zahn, *GK* II. 728 ss.; e contra Holl, *Epiphanius* GCS vol. I. 349 aparato.

naúm en la casa de Simón, el denominado Pedro, y abriendo la boca dijo : ... » Viene luego resumida la elección de los Doce, en labios de Jesús. A la escena asistían los Doce, incluído Mateo, a juzgar por la forma en segunda persona : « ... vosotros pues quiero que seáis Doce apóstoles para testimonio de (las doce tribus de) Israel » [7].

Y sólo después torna a Juan para describir su género de vida e introducir el Bautismo de Jesús. ¿ Quiere eso decir que según el *Evang. Ebion.* Jesús se bautizó después de haber escogido a los Doce ? Así parece creerlo Zahn [8]. Yo me resisto a verlo. El καί que une los dos fragmentos (la escena de Cafarnaún y la de Juan en el Jordán) puede muy bien ser del *Evang. Ebion.* Pero aun así, sería demasiado atrevido situar el Bautismo de Jesús después de la elección de los Doce.

Las noticias de s. Epifanio delatan un Evangelio estructurado con fragmentos cronológicamente independientes, y no enlazados entre sí. A la manera del *Evang. sec. Thomam*, descubierto pocos años ha en Khénoboskion. Y también como el *Evang. sec. Philippum*, de igual procedencia. Los heterodoxos parecen haber reunido *logia* y fragmentos históricos, enlazándolos con arreglo a una norma no estrictamente cronológica [9].

Los Ebionitas, pese a su fundamento en el evang. de s. Mateo, habrían mantenido una cierta libertad de redacción. El salto de la presentación de Jesús a la escena de Cafarnaúm está legitimado por la cláusula ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς. El tránsito a la actividad y género de vida del Bautista reanudaría la noticia inicial de Juan ; así como el paso al bautismo de Jesús continuaría la presentación primera del Salvador.

El análisis del fragmento relativo al Bautismo de Jesús confirma esta misma idea. Evang. Ebion. supone *en general* la cronología de los Sinópticos, aunque distribuya libremente sus acotaciones doctrinales e históricas.

Por lo demás, s. Epifanio interrumpe sus noticias luego de presentarnos la vida del Bautista, para registrar las expresiones iniciales del Evang. Ebion. y adosar — con muy breves, aunque

---

[7] Epiph., *Pan. haer.* 30, 13, 2 s.

[8] *GK* II. 727 : Sofort aber wird wieder auf Johannes zurückgegriffen, um daran die Taufe Jesu anzuschliessen, welche demnach erst erfolgt ist, nachdem Jesus bereits öffentlich aufgetreten war und die Apostel berufen hatte.

[9] Cf. si lubet Goguel, *Jean-Baptiste* 171.

significativas palabras (καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει ὅτι) — [10] la escena del Bautismo de Jesús. Ignoramos a punto fijo cómo soldarla a otras escenas, ni si debe *sin más* unirse a alguno de los fragmentos anteriores.

En definitiva, para la exegesis del Bautismo ebionítico de Jesús podemos suponer la cronología elemental corriente. Jesús se acerca al Jordán, mucho antes de haber escogido a los Doce. Probablemente entre las palabras relativas a la actividad de Juan y la presentación de Jesús en el Jordán no media nada en el documento utilizado por s. Epifanio.

---

[10] *Pan. haer.* 30, 13, 7.

Jesus el ultimo neofito de Juan

Analicemos el fragmento.

« Una vez bautizado el pueblo (τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος) vino también Jesús, y fué bautizado por Juan (καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου) » [1].

La utilización de los Evangelios canónicos resulta evidente [2], y su modo muy sintomático. Por cotejo con *Lc.* 3, 21 [3], *Ev. Eb.* deja entender que Jesús se presentó en el Jordán luego de haber sido bautizado todo el pueblo, como el último neófito [4] de Juan [5]. Tuviera o no conciencia de ello, Jesús cerró la economía del Bautista. La idea ebionítica se adivina, y más tarde se irá perfilando.

Juan no reconoció a Jesús, ni puso trabas al bautismo como en *Mt.* 3, 14. La diferencia salta a la vista. Según *Mt.* (Jesús se presentó a Juan) « para ser por él bautizado ». Según los Ebionitas « y fué bautizado por Juan » [6].

El Bautismo en Agua queda relegado a la sombra, como de ninguna trascendencia soteriológica. En esto *Ev. Eb.* dista muy poco del *Evang. sec. Hebr.* Este había dramatizado los preliminares del Bautismo, interesando en él a la madre y hermanos de Jesús [7]; pero llegado el momento, silencia el hecho mismo, para fijarse en lo que a él siguió: « factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua » [8]. *Ev. Eb.* menciona el bautismo,

---

[1] Cf. siempre Zahn, *GK* II. 727 ss.

[2] Cf. Zahn, GK *II.* 732. 734.

[3] ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος ...

[4] Lo notó ya Bauer, *Leben Jesu* 106: « Jesus als der allerletzte Täufling des Johannes erscheint».

[5] Sin afirmar por eso que Jesús tuviera conciencia de ello, y se presentara a sabiendas de ser el último bautizado.

[6] Usener (*Weihnachtsfest* 61 s.) tiene la forma del *Evang. Eb.* por la primitiva y original. Keim (*Gesch. Jesu von Nazara* I. 532) la prefiere a Mateo. No así Zahn (*GK* II. 734 s.), con toda razón. Cf. si lubet Bauer, *Leben Jesu* 115.

[7] Cf. supra p. 242 ss.

[8] S. Jerónimo, *comm. IV in Is.* 11, 2.

pero concentra su atención en la escena que se desarrolla a raíz de él.

« Vino también Jesús » (ἦλθε καὶ Ἰησοῦς) como los demás, para ser bautizado con bautismo de penitencia. Indicio de que *Ev. Eb.* o no creía en la perfecta inocencia de Jesús, o mucho más probablemente le creía sin conciencia perfecta de no tener pecado. Jesús (nacido de José y María ?) [9] hubo de contraer los pecados inherentes a la naturaleza humana [10]. Y se dirigió al Jordán sin sospecha de los designios de Dios. En estos importaba muy poco el bautismo de Agua. Dios había escogido a Jesús para instrumento de un Bautismo superior, y quería hacer constar su elección de manera sensible, clausurando con él la Economía antigua y anunciando la Nueva.

Quedan así fuera de la perspectiva del *Ev. Eb.* los fines que más tarde habían de vincular los Padres al Bautismo en Agua. El autor anónimo ha llevado su atención a la escena siguiente.

Los cielos abiertos

« Y en subiendo del agua, abriéronse los cielos, y vió al Espíritu Santo en figura de paloma, bajando y entrando en El » [11].

Comencemos por el fenómeno de los cielos abiertos. Varían

---

[9] A juzgar por los fragmentos conservados por s. Epifanio, nadie puede a mi juicio concluir si los Ebionitas representados por el *Ev. Eb.* admitían un Jesús hijo de José y María (ex viro et muliere), según el grupo caracterizado por Iren III, 21, 1 ; I, 26, 2 ; V, 1, 3 ; Tert. *de carne Xti.* 14. 17. 24 ; *de praescr.* 33 ; *virg. vel.* 6 ; ps. Tert. 3 ; Filastrio 37; Eusebio *HE* VI, 17 ... y el propio Epifanio (*haer.* 30, 2. 3. 14. 16. 18. 20. 29. 34) ; o enseñaban más bien el nacimiento virginal de Jesús, según la distinción expresamente recogida por Orígenes (*Comm. in Mt.* XVI 12 PG 13, 1412 A : véase la nota 84 ; *C. Cels.* V, 61) y por Eusebio (*HE* III, 27, 2 ss.).

Otros autores y lugares pueden verse en Bauer, *Leben Jesu* 30 s.

[10] Tal idea parece implícita entre los Ebionitas de s. Hipólito (*Ref.* VII 34 Wendl. 221, 10 ss.) : « Siguen en su vida costumbres judías, y enseñan la justicia según la Ley, y dicen que el propio Jesús fué justificado por haber cumplido la Ley. Por eso fué denominado también Cristo de Dios y Jesús, pues ninguno de los demás (hombres ? profetas ?) cumplió la Ley. Pues si algún otro hubiera hecho lo ordenado en la Ley, sería (también) aquel el Cristo. Y pueden hacerse a sí mismos Cristos, obrando igualmente (= si hacen lo mismo que Jesús) ; ya que también él era hombre como los demás, (según) dicen ».

[11] καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί ...

algo los sinópticos. *Mc.* 1, 10 : « Y enseguida, *cuando subía* (ἀναβαίνων) del agua, vió *que se desgarraban* [12] los cielos, y el Espíritu ... » ; *Lc.* 3, 21 : « Y una vez bautizado Jesús, y *estando orando* (προσευχομένου) sucedió que el cielo se abrió y el Espíritu ... » ; *Mt.* 3, 16 : « Bautizado empero Jesús, al punto *subió* (ἀνέβη) del agua, y he aquí que se abrieron los cielos ... ».

Tal hecho presagia el anuncio de una revelación solemne. venida del propio Dios [13].

Ev. sec. Hebr. silencia el fenómeno, igual que el Bautismo, pero sitúa la verdadera escena, después de haber salido el Señor del agua : « Factum est autem, quum ascendisset dominus de aqua ... ».

Ioh. 1, 33 atestigua que el Bautista vió el Espíritu bajar como paloma desde el cielo. Mas nada dice de los cielos abiertos.

En las noticias sinópticas no entra el Bautista. La forma empleada por *Lc.* 3, 21 indicaría que los cielos se abrieron a vista de todos, y por tanto también de Juan. *Mc.* 1, 10 y *Mt.* 3, 16 — sobre todo, según algunos mss. unciales del primer evang. — [14] atienden al neófito.

---

[12] σχιζομένους [cf. *Is.* 63, 19 b (LXX)] « describes action in progress» (V. Taylor).

[13] Cf. Lohmeyer, *in Mc.* 1, 3 ; Goguel, *Jean-Baptiste* 188-90.

[14] Que leen ἀνεῴχθησαν αὐτῷ. Cf. asimismo s. Ireneo, *adv. haer.* III, 9. 3 : « aperti sunt *ei* caeli». Orígenes discurre (en *C. Cels.* I, 48) como si los cielos se le hubieran abierto a Jesús (καὶ τῷ Ἰησοῦ γε ἠνοίχθησαν οἱ οὐρανοί) y ningún otro fuera de Juan los hubiera visto abiertos (καὶ τότε μὲν πλὴν Ἰωάννου οὐδεὶς ἀναγέγραπται ἑωρακέναι ἀνοιχθέντας τοὺς οὐρανούς) : cf. asimismo frag. *in Ioh.* 1, 31 Preuschen 501, 17. Pero indica (*C. Cels.* I, 48 initio) que oyó la voz y vió los cielos abiertos *sobre El* (τὰ περὶ τῆς ἀνοίξεως τῶν οὐρανῶν ἐπὶ Ἰησοῦ) por medio de la mente (τῷ ἡγεμονικῷ) [Cf. Bauer, *Leben Jesu* 115 s. ; K. Schlütz, *Isaias* 89].

Le sigue s. Jerónimo (*Comm. in Mt.* lib. I c. 3) : Aperiuntur autem caeli non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis ; quibus et Ezechiel in principio voluminis sui apertos eos esse commemorat. Cf. *Comm. in Ez.* 1, 2 : Apertosque caelos non divisione firmamenti sed fide credentis intellege : eo quod caelestia sint illi (Ezechieli) reserata mysteria. Unde et in baptismate Salvatoris quando Spiritus sanctus in specie columbae descendit super eum, apertos caelos legimus. — Véase *tract. in Marc.* ed. Morin CC 78 p. 458, 225 ss. : Ne quis putet caelos simpliciter et carnaliter apertos : nos ipsi, qui modo hic sedemus, secundum diversitatem meritorum aut apertos caelos videmus, aut clausos.

Teodoro Mops. continúa la línea origeniana. Según él. sólo Juan vió descender la paloma, y aun eso *en espíritu* (*Comm. in Evang. Ioh.* ed. Vosté

Ev. Eb. no deja lugar a duda: « Y en subiendo (Jesús) del agua, abriéronsele los cielos (a El) y vió al Espíritu ... ». El centro de la escena es Jesús [15].

A El se le abren los cielos, y a El se le dirige la Voz del cielo. Juan no entra aquí para nada. Ni interesa aún el testimonio de la mesianidad de Jesús. La escena va a tener lugar primero entre el cielo y Jesús.

31, 31 ss.): « Hinc manifestum est, Spiritum in columbae specie super Dominum baptizatum descendentem non ab omnibus adstantibus visum fuisse, sed a solo Iohanne in quadam spirituali visione, sicut prophetae in medio multorum videre solebant quae omnibus invisibilia erant; secus inutile fuisset dicere, Iohannem testatum esse ac dixisse: Vidi Spiritum (*Ioh.* 1 32), si omnes adstantes huius visionis participes fuissent».

Véase también el ps. Crisóstomo: « Ergo non deo aperti sunt posito extra carnem nec puto homini extra deum, sed deo quasi homini, ut exemplo eius intelligamus quia omnes homines recti, qui baptizati spiritum meruerunt accipere sanctum, similiter aperiuntur eis caeli et vident ea quae sunt in caelo»: *Opus imperf. in Matth.* 4. Véase Bornemann, *Taufe Christi* 64 s. Véase si lubet *Testamentum Levi* XVIII.

[15] Esto que parece desprenderse del relato de *Mc.*, resulta indiscutible en el *Evang. Eb.* Cf. si lubet Goguel, *Jean-Baptiste* 144 s. — Cf. V. Taylor, *Mark* 160.

La paloma entra en Jesus

« Y habiendo subido del agua, abriéronse los cielos, y vió al Espíritu Santo en figura de paloma, bajando y entrando en El (ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν) ».

Indicamos ya quién vió al Espíritu Santo bajar del cielo. ¿ Adónde fué el Espíritu ? *Mc.* 1, 10 : « Vió (Jesús) los cielos abiertos y al Espíritu que bajaba como paloma *a El* (εἰς αὐτόν) ». *Lc.* 3, 22 : « Y sucedió que se abrió el cielo y bajó el Espíritu Santo en figura corporal como paloma *a El* (ἐπ' αὐτόν). *Mt.* 3, 16 : « Y vió (Jesús) un Espíritu de Dios que bajaba como paloma (e) *iba a El* (ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν). *Ioh.* 1, 32 : « Ví (yo Juan) al Espíritu bajando del cielo como paloma, y *permanecía en El* (ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν). *Ev. sec. Hebr.* : « Descendit fons omnis spiritus sancti et *requievit super eum* ».

Entre los primeros escritores cristianos se dejó sentir la misma variedad de partículas que entre los Evangelios.

Por la forma ἐπὶ (αὐτόν, Ἰησοῦν) con acusativo se citan s. Justino [1], s. Ireneo [2], Orígenes [3], s. Epifanio [4], *Testamentum Levi* [5], Basílides [6], algunos valentinianos [7], los Alogos de s. Epifanio [8] y Teódoto el Bizantino [9].

---

[1] *Dial.* 88, 3 : ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτόν. Cf. Quispel, *Diatessaron* 101 ss.

[2] Cf. Iren IV, 38, 2 : οὐδήπου τὸ τοῦ Πατρὸς πνεῦμα ἐπαναπαύεται ἐφ' ὑμᾶς ... τὸ πνεῦμα τοῦ Πατρὸς ἦν σὺν αὐτοῖς.

[3] Citando a *Ioh.* 1, 32 en *Cont. Cels.* I, 48 ; y por su cuenta algo después : τὸ καταβὰν Πνεῦμα ἅγιον ἐπ' αὐτὸν εἴδει περιστερᾶς. Véase asimismo *in Ioh.* II, 11 (6) GCS IV. 67, 3 ss. ; II, 29 (24) : IV. 86, 24 ss. ; VI, 48 (29) : IV. 157, 22 ss. ; X, 28 (18) : IV. 201, 18 ss. ; *fragm. in Ioh.* XX : IV. 501, 4 ss. ; *de Princ.* I, 3, 2 Koetschau 49, 24.

[4] *Ancor.* 117 y *Anaceph.* PG 42, 881 B : ἐπικαθεζομένου δὲ τοῦ πνεύματος καὶ ἐρχομένου ἐπ' αὐτόν.

[5] C. 18, 6 : οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται καὶ ... ἥξει ἐπ' αὐτὸν ἁγίασμα· 18, 7 : καὶ πνεῦμα ... καταπαύσει ἐπ' αὐτόν.

[6] Hippol., *Ref.* VII, 26, 8.

[7] Los caracterizados en *ET* 16 : τὸ Πνεῦμα ... τὴν κατέλευσιν πεποιημένον ἐπὶ τὴν τοῦ Λόγου σάρκα. *ET* 22, 6 : τοῦ Ὀνόματος τοῦ ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ περιστερᾷ κατελθόντος καὶ λυτρωσαμένου αὐτόν.

[8] *Pan. haer.* 51, 6, 14 : ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κατῆλθεν τὸ πνεῦμα ἐπ' αὐτόν.

[9] Apud Hippol., *Ref.* X, 23, 2 : κατεληλυθέναι τὸν Χριστὸν ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν

Con la forma ἐπ' αὐτόν simultanea a veces la idea (*Ioh.* 1, 32 s.) del *descanso* en Jesús. Así en Orígenes [10], s. Hipólito [11], s. Hilario [12], *Testamentum Levi* [13] y otros [14].

La partícula εἰς αὐτόν (= 'Ιησοῦν) figura entre los Ebionitas [15]. La emplean asimismo los Ofitas y Setianos [16], algunos valentinianos [17], Cerinto [18], y Teódoto el cambista [19].

Las dos formas ἐπί y εἰς (siempre con acusativo) pueden fácilmente esconderse en el latín *in Iesum* de s. Ireneo [20] y de sus gnósticos [21] y en otros [22].

Tampoco es infrecuente adoptar el dativo αὐτῷ (ἐπ' αὐτῷ). Citemos a s. Justino [23], Celso [24], los *Oráculos Sibilinos* [25], *Testamentum Iudae* [26], los valentinianos [27], Orígenes [28].

ἐν εἴδει περιστερᾶς.. Noticia que responde a la de *Ref.* VII, 35, 2 : ἐπὶ τῷ 'Ιορδάνῃ κεχωρηκέναι τὸν Χριστὸν ἄνωθεν κατεληλυθότα ἐν εἴδει περιστερᾶς.

[10] *Homil. VI* 3 *in Numer.* Baehrens 33, 30 ss. Requievit ... in Salvatore ... ; manentem in eo ... ; manserit in eo ... ; super solum ... Jesum mansisse ...

[11] *In Sancta Epiphaneia* c. 5.

[12] *In Ps.* 54, 7 : in eum volando requievit ..., ut volando requiescat.

[13] Cf. c. 18 : καταπαύσει ἐπ' αὐτὸν ἐν τῷ ὕδατι.

[14] Orígenes traduce alguna vez (*C. Cels.* I. 46) la forma ἐπ' αὐτόν por otra muy significativa : κατεληλυθέναι ἐν εἴδει περιστερᾶς πρὸς τὸν 'Ιησοῦν.

[15] Epiph., *haer.* 30, 16, 3.

[16] Apud Teodoreto, *haer. fab.* I, 14.

[17] Epif., *haer.* 31, 22, 1 (Tolomeo?) : Iren I, 7, 2. Ciertamente Marcos, Iren. I, 15, 3 ; 23, 3 Hippol., *Ref.* VI, 51, 5 y Epif., *haer.* 34, 10, 4. 7 ; y *ET* 22, 6 (Teódoto?)

[18] Hippol., *Ref.* VII, 33, 2 = Iren. I, 26, 1 = Epif., *haer.* 28, 1, 5.

[19] Hippol., *Ref.* VII, 36, 1.

[20] *Adv. haer.* III, 17, 1.

[21] *Adv. haer.* III, 10, 4 ; 11, 3 (gnósticos) ; I, 26, 1 (Cerinto y Nicolaítas) cf. III, 11, 1.

[22] V. gr. Tert., *bapt.* 8, 3 ; 10, 5. — Colorbaso, apud ps. Tert., *adv. omnes haer.* 5.

[23] *Dial.* 88, 8 : ἐπέπτη αὐτῷ.

[24] Apud Origen. *C. Cels.* I, 40 : περὶ τῆς ἐπιπτάσης τῷ Σωτῆρι βαπτιζομένῳ περιστερᾶς ; I, 41 : λουομένῳ ... σοί ... φάσμα ὀρνίθος ἐξ ἀέρος λέγεις ἐπιπτῆναι.

[25] VII 67 : ... καὶ ἔπτατο πνεῦμα πελείῃ.

[26] 24 : ἀνοιγήσονται ἐπ' αὐτῷ (al. ἐπ' αὐτόν) οἱ οὐρανοὶ ἐκχέαι πνεῦμα εὐλογίαν πατρὸς ἁγίου.

[27] *ET* 61, 6 : τοῦ καταβάντος ἐπ' αὐτῷ ἐπὶ τῷ 'Ιορδάνῃ πνεύματος.

[28] *In Ioh.* II 11 (6) Preuschen 67, 3 : ἐφίπταται μετὰ τὸ λοῦτρον αὐτῷ · *C. Cels.* I, 48 : περὶ τῆς ἀνοίξεως τῶν οὐρανῶν ἐπὶ 'Ιησοῦ.

La forma *super* se deja ver en el *Ev. sec. Hebr.*[29], Tertuliano[30], Orígenes[31], s. Jerónimo[32], Severo[33], la *Oda Salom. XXIV*[34], *Pistis Sophia*[35], y entre los valentinianos de Tertuliano[36].

Ninguna de las formas denuncia una ideología particular. Unos mismos, los valentinianos, las utilizan indistintamente. Es obvio que los heterodoxos subrayaran la unión íntima entre el Espíritu (resp. Cristo Superior) y Jesús, adoptando la forma ἐπί ; pero nunca rehuyeron la preposición εἰς con acusativo, que distaba muy poco — si es que distaba — de significar lo mismo[37].

En este punto, el *Ev. Eb.* destaca por encima de todos. Como si recelara algo del simple εἰς αὐτόν o ἐπ' αὐτόν de los Sinópticos, subraya fuertemente la inserción del Espíritu.

Jesús vió abrirse los cielos y dar paso al Espíritu Santo en figura de paloma. El Espíritu entró en él (= Jesús) como paloma que desciende y se adentra en su persona : ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. Los dos verbos κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης ratifican el ingreso real. ¿ Cómo imaginar una (forma de) paloma, que entra en Jesús ? ¿ De una manera espiritual, como la apertura de los cielos de la exegesis origeniana ? ¿ A la manera clásica del alma que en forma de ave salía de la boca o de la herida, es claro, en sentido inverso ?[38]. ¿ O simple-

---

[29] Apud Hieron., *in Is.* IV c. 11, 2. Véase Quispel, *Diatessaron* 102.

[30] *De carne Xti.* 3 Evans 12, 48.

[31] *Homil. XVIII* 4 *in Numer.* Baehrens 173, 29 ; 174, 2 (*in eo, super eum*), 4. 5.

[32] *In Mt.* 3, 17. Cf. infra n. 49 ; *de die Epiphaniorum* ed. G. Morin CC vol. 78 p. 530, 9 ss. : « Quem Pater e caelis voce monstraverat, hunc Spiritus sanctus, versus in columbam *et super caput illius sedens*, tactu quoque ipso voluit demonstrare».

[33] *De ritibus baptismi* ed. Boder. p. 24 : Et Spiritus sanctitatis in similitudinem columbae volans descendit mansitque super caput filii. Cf. Resch, *Agrapha* 363 ; Aussercanonische ... X/3 p. 16.

[34] Verso 1 : The Dove flew *over the head* of our Lord the Messias, /Because He was her head. — Cf. s. Efrén, *Hymn. in Fest. Epiph.* I. 89. Puede verse Daniélou, *Judéo-Christianisme* 249 con reservas.

[35] C. 63 ed. Schmidt GCS 83, 24 (*ehrai ečôf*).

[36] *Adv. valent.* 27.

[37] Cf. si lubet Bauer, *Leben Jesu* 118 s. : Im ganzen kann man etwa sagen, εἰς und *in* finden mehr bei den Irrlehrern, die in der Taufe den Moment der Vereinigung von Jesus und Christus sehen, ἐπί (*super*) ziehen die kirchlichen Autoren vor. Sollte das Zufall sein ?

[38] Cf. omnino Sühling, *Taube* 193 : « Dazu kommen noch Parallelerzählungen vom Entschweben der Seele als Vogel aus dem Munde oder aus

mente entró en Jesús el Espíritu, como el propio Jesús había entrado antes en el Jordán? [39]

Los Ebionitas no parafrasean lo relativo a la forma columbina. Admiten el dato, sin especiales filosofías [40]. Marción lo trataba de ridiculizar, preguntando qué se hizo de la paloma cuando el Espíritu volvió al cielo [41]. Tertuliano se enredó en la respuesta, admitiendo la realidad física de la paloma [42], creyéndose comprometido en su cristología (unión real de Verbo y hombre), por la unión del Espíritu y la *especie* (= substancia) de paloma [43].

Los Ebionitas se fijaron en la aparición del Espíritu en for-

---

einer Wunde. Konnte die Phantasie diese Vorstellung vollziehen, warum muss dann die andere von dem Eingehen der Taube widerspruchsvoll sein?»

[39] Cf. *Mc.* 1, 9.

[40] Para su significación entre basilidianos, valentinianos y eclesiásticos cf. *ET* 16 (véase también *ET* 5). Sobre la simbólica de la paloma cf. Usener, *Weihnachsfest* I. 56 s.; G. Runze, *Das Zeichen des Menschensohnes und der Doppelsinn des Jonaszeichens*, Berlin 1897 p. 62-75; y sobre todo Sühling, *Taube* 68 ss. (ebionitas) et passim.

S. Cirilo Jer., *Cat.* III, 14 per totum: PG 33, 444 B s. estudia por qué el Espíritu Santo bajó en forma de paloma. Otros muchos datos en Bauer, *Leben Jesu* 116 s.

Para la mística de los números, referida a las letras de περιστερά cf. F. J. Dölger, *Ichthys* I. 267-272; y brevemente Sühling, *Taube* 78 s.

[41] Apud Tert., *de carne Xti.* 3 Evans p. 12, 51 ss.: « Sed quaeris corpus columbae ubi sit resumpto spiritu in coelum. Aeque et angelorum, eadem ratione interceptum est qua et editum fuerat. Si vidisses cum de nihilo proferebatur, scisses et cum in nihilum subducebatur. Si non fuit initium visibile, nec finis. Tamen corporis soliditas erat quoquo momento corpus videbatur».

[42] *De carne Xti.* 3: Evans p. 12, 46 ss. « Confudisset te in hac specie evangelium Iohannis praedicans spiritum columbae corpore lapsum desedisse super dominum. qui spiritus cum esset, tam vere erat et columba quam et spiritus, nec interfecerat substantiam propriam assumpta substantia extranea».

[43] Cf. s. Jerónimo, *tract. in Marc.* CC 78 p. 458, 229 ss.: « Solent nobis Manichaei et Marcionitae et ceterae haereses obicere, et dicere: Ergo si Xristus in corpore est, et ipsa caro quam adumpsit non deposita, nec deposuit eam, ergo et Spiritus sanctus, qui descendit, in columba est ... Non dixit, sumpsit corpus columbae: sed Spiritum tamquam columbam. Ubi dicitur *tamquam*, non veritas sed similitudo monstratur. In Dominum autem Salvatorem non scriptum est, natus est quasi homo, sed natus est homo: hic vero dicitur tamquam columbam». — El Santo impugna aquí (prob. con armas origenianas) el docetismo que trataba de refutar Tertuliano en su *de carne Xti.*».

ma de paloma, para subrayar su desaparición en el interior de Jesús [44].

Escribiría más tarde Orígenes, hablando de la estrella de los Magos:

> Ita et stella, quae venit et stetit super eum, accipiendum puto, quod sic steterit super eum, ut numquam inde mota sit. Et ideo deitatis eius indicium illam stellam fuisse opinor [45].

Y líneas antes:

> Ne forte ergo sicut tempore baptismi, cum baptizatus Jesus adscendit de Jordane, aperti sunt *ei* [46] coeli et vidit Joannes [47] Spiritum Dei descendentem quasi columbam, et manentem super eum, et audivit vocem de coelo dicentem: Hic est Filius meus dilectus, in quo bene complacui: ita et stella haec, quae venit supra ubi erat puer et stetit, in Christo similiter permansit, sicut et Spiritus Sanctus in specie columbae venisse dicitur, et mansisse in eo [48].

La analogía con la estrella presenta indudable interés; mas no da la medida de la expresión escogida por los Ebionitas.

Orígenes tenía sin duda sus preferencias por la forma ἐπ' αὐτόν (super eum), dentro de una inspiración iohannea (*Ioh.* 1, 32: ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. 33 μένον ἐπ' αὐτόν). Le interesaba urgir la permanencia definitiva del Espíritu en Jesús; por contraste con su

---

[44] Para explicar la aparición en forma de paloma la crítica moderna presenta soluciones tan heterogéneas como extravagantes. Desde la hipótesis de Spitta (*Die Taube bei der Taufe Jesu*, ZNW 5, 1904, 316 s.) — corrupción del primitivo κολυμβήθρα, traducido bien por *Evang. Hebr.* [« descendit *fons* (= κολυμβήθρα) omnis spiritus sancti »], en *columba* —; hasta la de Goguel (*Jean-Baptiste* 143): « l'Esprit qui descend comme une colombe (ὡς περιστεράν) ce qui, probablement ne veut pas dire qu'il a la forme d'une colombe, mais qu'il descend d'un vol semblable à celui d'une colombe». La modestia de Goguel, consciente aquí de la dificultad en compaginar los tres sinópticos, contrasta con su aplomo en la p. 182.

[45] *In Num. Homil.* XVIII, 4 Baehrens 174, 3 ss.

[46] Sobre esta variante supra n. 14.

[47] Nótese cómo Orígenes aplica el *ei* a Jesús, y el *vidit* a Juan.

[48] Ibid. Baehrens 173, 26 ss.: PG 12, 717 AB.

habitación transitoria entre los demás [49]. Y tales preferencias pasaron a s. Jerónimo [50] y s. Ambrosio [50a].

---

[49] Cf. *Homil. in Is.* III, 1 in fine y 2 per totum (GCS VIII 254, 19 ss.) : « Et requiescent super eum septem mulieres, spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus resquiescet super eum. Spiritus enim sapientiae non requievit in Moyse, spiritus sapientiae non requievit in Jesu Nave, spiritus sapientiae non requievit in singulis prophetarum, in Isaia, in Jeremia ... Videbitis quia in nullo eorum requieverit spiritus, non quod ad nullum eorum venerit, sed quod in nullo requieverit. Venit super Moysem, et non credidit Moyses post spiritum sapientiae qui venit ad eum. Audite enim ait contumaces : numquid ex petra ista educam vobis aquam (*Num.* 20, 10)? Venit super omnes iustos, venit et super Isaiam ; sed quid ait? Immunda labia habens, et in medio populi immunda labia habentis ego habito (*Is.* 6, 5). Venit spiritus sapientiae post illam forcipem et ignem, venit ad immunda labia habentem, sed non requievit. Ministro quidem eo usus est, non autem requievit. Tribulatur ad quemcumque venerit hominem. Peccat enim omnis homo, nec est iustus super terram qui faciat bonum et non peccet ...» Y así continúa largo.

Homil. VI 3 *in Numer.* (GCS VII. 32, 20 - 33, 28) a propósito de *Num.* 11, 25 : « Requievit super eos spiritus et prophetarunt omnes». Recojo unas líneas (PG 12, 608 D ss.) : « In omnibus ergo qui prophetaverunt requievit Spiritus Sanctus, nec tamen in aliquo ipsorum ita requievit sicut in Salvatore. Propter quod et scriptum est de eo (*Is.* 11, 2 s.) quia « exibit virga de radice Jesse et flos de radice eius ascendet et requiescet super eum spiritus Dei »... Habeo et aliud testimonium quo docere possum in Domino et Salvatore meo Spiritum eximio quodam genere, et longe aliter requievisse, quam refertur in caeteris. Dicit enim Joannes Baptista de eo (*Ioh.* 1, 33) : « Qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit : super quem videris spiritum descendentem et manentem in eo ipse est. Si dixisset spiritum descendentem, et non addidisset *manentem in eo*, nihil praecipuum prae caeteris habere videretur. Nunc autem addidit et manentem in eo, ut esset hoc signum in Salvatore, quod in nullo alio posset ostendi. De nullo enim scriptum est quia manserit in eo Spiritus sanctus». — Sigue luego un largo, interesante, discurso, para concluir (PG 12, 610 C) : Sed in haec per excessum quendam incurrimus, dum ostendere volumus, super solum Dominum et Salvatorem meum Jesum mansisse semper spiritum Dei, in caeteris autem omnibus sanctis et sicut in Septuaginta senioribus, a quibus verbi huius processit exordium, requievisse tantum spiritum Dei et operatum esse in tempore eo, quod expediebat iis per quos operabatur, et utile erat iis, quibus ministrabatur». — Cf. asimismo *Hom. XXIX in Lc.* Véase Schlütz, *Isaias* 86 ss. En sentido análogo podría citarse *de Princ.* II, 6, 5-6 a propósito de la unción substancial del alma de Jesús (*Ps.* 44, 8).

[50] En páginas claramente origenianas. Cito algunas : *Comm. in ep. ad Philem.* prol. ; *in Ezech.* 47, 6 ss. ; *in Ezech.* 25, 1 ss. ; *tract. Marc.* CC 458, 242 ss. ; cf. tamen *Comm. in Mt.* 3, 17 : « Sedit quoque columba super caput

Antes de Orígenes, había insistido el *Ev. sec. Hebr.* en una idea parecida. El Espíritu no pudo descansar entre los profetas del AT. Aun después de ungidos con El, habían faltado [51]. De

---

Jesu, ne quis putaret vocem Patris ad Joannem factam, non ad Dominum.»

[50a] Cf. *de Spiritu Sto.* III, 1, 5s. PL 16 P. 665s.; *de Noe et arca* c. 3 § 7 CSEL 32/1 p. 417, 1 ss.: « Ipse hoc declarat Deus dicens: Non permanebit spiritus meus in hominibus, quia carnes sunt (*Gen.* 6, 3). Spiritus sanctus spiritus sapientiae est, spiritus cognitionis. Habet ergo sapientiam, habet et disciplinam, sicut et de Beseleel qui sacrum tabernaculum divino oraculo jussus est facere, ait scriptura: Quia repletus est spiritu prudentiae et disciplinae (*Exod.* 31, 3). Hic ergo spiritus datur hominibus, sed non permanet. Qua autem ratione non permanet, causa proditur, quia caro sunt. Carnis enim natura disciplinae repugnat, quia voluptati obtemperat. Denique de solo Domino Iesu scriptum est: Super quem videris Spiritum descendentem de caelo et manentem super eum, hic est qui baptizat Spiritu sancto (*Ioh.* 1, 33). In eo enim manebat, quem nulla corruptelae carnalis impedimenta revocabant, quominus incorruptae et impermixtae ordinem disciplinae teneret. cuius caro non vidit corruptionem».

[51] « Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt Spiritu Sancto, inventus est sermo peccati.» — Apud Hieron., *C. Pelag.* III 2. Y entre las glosas del *Iudaikon*. Véase Santos, *Evangelios Apócrifos* p. 49 § 44.

Cf. Hermas, *Simil.* V, 6, 5 s.: « Dios (Padre) hizo que el Espíritu Santo, preexistente, creador de toda la creación, habitase en la carne que (el Padre) quiso. Esta carne pues en que el Espíritu Santo habitó, sirvió muy bien al Espíritu en santidad y pureza, sin contaminar en nada al Espíritu. Y como se portó muy bien y santamente y colaboró con el Espíritu y actuó con El en todo negocio, viviendo con fortaleza y ánimo, *escogióle* (Dios) como asociada con el Espíritu Santo. Porque la conducta de esta carne agradó a Dios, por no haberse contaminado en la tierra, teniendo el Espíritu Santo (en su interior)». — Ignoro si los críticos han visto aquí dos etapas en la vida de Jesús. Una desde su nacimiento hasta el Bautismo de Espíritu. Otra, a partir del Bautismo. En la primera Jesús, unido al Espíritu (= Hijo de Dios), actuó dócil a El; a diferencia de los demás, aun profetas, que siempre se contaminaron. Mas no actuó en su Humanidad (σάρξ), a título de « compañera con el Espíritu» (μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ... κοινωνόν). Tal vida de asociación plena y consciente con el Espíritu (= Cristo) la hizo a raíz del Bautismo del Jordán, que por un lado selló la complacencia de Dios en su vida anterior, y por otro inauguró una actividad nueva (soteriológica) de Jesús, *escogido* como instrumento del Espíritu. Véase *Mand.* V, 1, 1 ss.

Cf. si lubet, J. Bornemann, *Taufe Christi* 33; Audet, *Didache* p. 64 quien descubre la idea del Espíritu μιαινόμενον en el *Escrito de Damasco* VII, 12 y VIII, 20.

seguro, porque su unción nunca fué total. El Espíritu esperaba a Jesús en todos los profetas, para derramársele por entero, y descansar definitivamente en El:

> Descendit fons omnis spiritus sancti et requievit *super eum* (prob. ἐπ' αὐτόν = *in te*), et dixit illi; fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et *requiescerem in te*. Tu es enim requies mea, tu es filius...[52].

* * *

Los Ebionitas adoptan otra perspectiva. Les importa situar aquí — en el Jordán — la unión entre el Espíritu y Jesús. Ahora es cuando por vez primera entra el Espíritu Santo en Jesús. Nada saben, o nada pretenden saber de *Lc.* 1, 35: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ. Escogen la escena del Jordán para ratificar el ingreso del individuo (o don) celeste en la humanidad (del hijo de José?), y subrayan el elemento evangélico mediante un doble verbo (κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης) y una doble preposición (εἰσελθούσης εἰς). Sühling ha llamado la atención — aunque sólo en parte — sobre el fenómeno [53]. La frase εἰς αὐτόν puede en absoluto significar « entrando en El » o simplemente « a él » [54].

Ev. Eb. coincidía con los gnósticos en su predilección por la lectura εἰς αὐτόν de s. Marcos 1, 10. Teódoto el Botero, por influjo quizás de Cerinto [55], descubría en el fenómeno una χώρησις del Cristo (= Espíritu) Superior en Jesús: una penetración en El (κεχωρηκέναι τὸν Χριστὸν ἄνωθεν) [56]. Los Ofitas de s. Ireneo suponen lo mismo [57]. Entre los valentinianos había prob. análoga

---

Entre los Padres puede verse Orígenes, *Homil. VI* 3 *in Numer.* (PG 12, 608 B) y los autores citados ibid. ad calcem.

Para la cristología de Hermas cf. Dibelius, ad *Herm. Sim.* V, 6, 5 ss. p. 572-576.

[52] Apud Hieron., *Com. in Is.*, 11, 2. Cf. Resch, *Agrapha* 234 s.

[53] *Taube* 69 y 136 s. Cf. asimismo Bornemann, *Taufe Christi* 6 s. Quizás el virtuosismo ebionítico estructuró de intento la cláusula con doble verbo en femenino, para destacar que las dos acciones (bajada del cielo, y entrada en Jesús) las cumplió en forma de paloma. Saliendo al paso a la exegesis que veía en la forma columbina un simple vehículo para el descenso del Espíritu, el cual — despojado ya de ella — entraría en Jesús. Cf. si lubet Zahn, *GK* II. 735, 1.

[54] Lo notó Bauer, *Leben Jesu* 117 ss.

[55] O de los propios Ebionitas, como apunta s. Hipólito, *Ref.* VII, 35, 1.

[56] Apud Hippol., *Ref.* VII, 35, 2 W. 222, 8 s.

[57] Cf. *adv. haer.* I, 30, 13: « Multos igitur ex discipulis eius non cogno-

concepción, pues aplican la χώρησις al simple neófito [58]. Sin comprometer no obstante el margen de aplicación a la χώρησις preliminar [59]. Como tampoco la comprometían algunos eclesiásticos, al recoger la idea y subrayar la penetración del Espíritu en la humanidad de Jesús [60] o la « unción » interior de Jesús por el Espíritu Santo.

No bastaba una « unción » exterior [61].

Jesús vió descender del cielo al Espíritu, y adentrársele en forma de paloma. ¿ Qué sintió en aquel momento ?

---

visse Christi descensionem *in eum* dicunt ; descendente autem Christo *in Iesum*, tunc coincepisse ...». Sobre todo, a la luz de I, 30, 12 in fine : « Christum perplexum Sophiae descendisse, et sic factum esse Iesum Christum» ; I, 30, 14 : « ignorantes adunitum esse Iesum Christo».

[58] Cf. *ET* 76, 2 : ὁ γὰρ εἰς Θεὸν βαπτισθεὶς εἰς Θεὸν ἐχώρησεν.

[59] En la concepción virginal. Cf. *ET* 59, 1.

[60] Cf. s. Hilario, *in Psalm.* 138 c. 6 : « Descendentem de coelo sicut columbam venientem *in ipsum*» ; *in Psalm.* 54 c. 7 : « Nam et in columbae specie spiritus *in eum* volando requievit». Véase también Resch, *Aussercanonische* X/2 p. 16 s. ; Usener, *Weihnachtsfest* 50 s. nota ; pero sobre todo Bauer, *Leben Jesu* 117 ss.

[61] Cf. Optato de Milevi, *Cont. Parmenian.* lib. IV c. 7 (CSEL 26, 113) : « Apertum est caelum deo patre ungente, spiritale oleum statim in imagine columbae descendit et insedit capiti eius et perfudit eum».

Véase Sühling, *Taube* 18, 29 ; ibid. 13, 60 y 17, 26.

LA CONCIENCIA DE JESUS

Tocamos un problema capital. Hasta aquí Jesús — según *Ev. Eb.* — ignora los designios de Dios sobre El. En su fase anterior, ha vivido sin conciencia alguna de su mesianidad. Ahora despertará a una nueva conciencia. En el Jordán experimentará una vivencia totalmente inédita, que cambiará el rumbo de su vida. Su propia sensación, si la hubo al entrar el Espíritu Santo en su interior, y más que nada la revelación inequívoca del cielo, provocan en El una nueva actitud. Jesús acepta lo que se le presenta con claridad, y se situará ante los hombres no simplemente como enviado de Dios, sino como Hijo de Dios. Su experiencia vital supera la vivencia de un Saulo. No se cree *escogido* por Dios. Sino nacido Hijo de Dios y Mesías. « La revelación, merced a la cual Jesús se ha reconocido por Mesías, tiene que haber sido para él un descubrimiento sobre una cualidad (ignorada) de su persona ».

Jesús se ha reconocido por Mesías merced a una revelación. Ha descubierto algo que se esconde ahora en El, y que o no tenía hasta el momento de la inserción del Espíritu, o no se le descubría como inherente a su persona.

Los Ebionitas han combinado muy bien los datos para explicar la nueva vivencia, fundamental, de Jesús. El que se acercó al Bautismo con la conciencia de ser puro hombre, saldrá del Jordán con la experiencia total — interna, o al menos externamente ratificada — de ser el Mesías, el Hijo de Dios. Se lo han atestiguado los ojos viendo entrar en su interior al Espíritu de Dios, y los oídos al percibir las voces del cielo [1].

[1] No temo aplicar a la teología ebionítica, representada en los fragmentos del *Ev. Eb.*, lo que Kattenbusch generaliza, extendiéndolo al Jesús de los evangelios sinópticos. Sería conveniente citar por entero algunas de sus páginas : *Apostol. Symbol* II. 569-572 max. 570 s. : Die Offenbarung, kraft deren Jesus sich als Messias erkannt hat, muss für ihn eine Enthüllung gewesen sein über eine Qualität seiner Person, von der er selbst nicht wusste und die sich ihm doch, als er sie kennen lernte, wie eine schon zuvor bestandene, ihm von jeher inhärente darstellte. Er hat in der Taufe erfahren, « gehört», dass er der Messias sei. Es ist ihm selbst stets wie

Tanto por los sinópticos, como por *Ev. Eb.* sería inútil declarar la vivencia de Jesús. ¿Tuvo entonces lugar la Iluminación interna, antes aún de que se dejara oir la voz celeste? Y primeramente ¿hubo siquiera una Iluminación interior[2]?

A juzgar por la causalidad normalmente vinculada a la efusión del Espíritu profético. dijérase que también Jesús hubo de sentirse internamente iluminado al recibirle. Mejor aún que los profetas del AT. Pero tal fenómeno, por su misma índole, no basta a legitimar una teología, mientras no venga (al menos implícitamente) ratificado por la Voz celeste.

De ahí la importancia de las palabras venidas del cielo. *Ev. Eb.* supone que en el Bautismo de Espíritu, Jesús *es hecho* (o por lo menos despierta a la conciencia de ser) algo que antes no era. La Voz del cielo declara a Jesús la realidad acaecida entonces. si ya no hubo iluminación interior simultánea.

En *Mc.* 1, 10 ss. y *Lc.* 3, 22 la voz celeste se dirige a Jesús: «Tú eres mi Hijo ...». Lo mismo en *Ev. sec. Hebr.* En *Mt.* 3, 17 habla en tercera persona, como si se dirigiera a los testigos de la escena. Pero siempre, la voz celeste es única.

Ev. Eb. combina artificiosamente los datos, haciendo hablar al cielo tres veces: *a*) la primera vez con las palabras de *Mc.* 1, 11 y *Lc.* 3, 22[3]; *b*) la segunda, con las palabras que faltan para completar *Ps.* 2, 7: *Ego hodie genui te*; *c*) la tercera. con las expresiones de *Mt.* 3, 17 en tercera persona.

La razón del artificio[4] se denuncia al primer análisis. Con-

---

ein Rätsel, wie ein Geheimnis seines Wesens erschienen dass er der «sei», auf den Israel harre. «Niemand kennt den Sohn, als der Vater». Niemand — auch er hat sich nicht aus sich selbst «erkannt». Aber der Vater «kennt» ihn, und er selbst hat sich durch den Vater kennen gelernt. Wo irgendwer ihn «kennen» lernt, ist es nicht «Fleisch und Blut», welches ihm das «offenbart», sondern immer auch sein Vater in Himmel.

[2] Sobre el fenómeno del resplandor exterior nada dicen los sinópticos. Cf. si lubet A. Resch, *Aussercanonische* ... TU X/2 p. 19 s.; Zahn *GK* I. 549 s.

[3] Con arreglo a *Ps.* 2, 7 *a* c *Is.* 42, 1 b (según el texto hebreo, no los LXX). Cf. Kattenbusch II. 570, 151.

[4] Cf. Zahn *GK* II. 734: Nicht ohne künstliche Ueberlegung ist das vorgefundene Material verarbeitet. Die Himmelsstimme in der Fassung des Mc. und Lc. ist vorangestellt und in den Bericht des Mt., welcher durch sein εἶδεν (sc. Ἰησοῦς) die Form der Himmelsstimme, wie sie Mc. und Lc. geben, zu fordern scheint, eingeschaltet. Die Forme der Stimme nach Mt. bildet den Schluss, und sie wird so sehr als auf den Täufer berechnet aufgefasst, dass Joahnnes erst hierduch zur Empfindung seiner Taufbedürf-

viene evocar primero en Jesús la conciencia de su dignidad, y revelarle personalmente su Filiación privilegiada. Sólo luego vendrá el testimonio oficial — ante Juan y los demás judíos — de la Mesianidad de Jcsús.

---

tigkeit gebracht wird, und nun die Verhandlung zwischen Jesus und dem Täufer Mt. 4, 14. 15 sich anschliessen kann, natürlich jedoch, da Jesus bereits getauft ist, in einer der veränderten Situation angepassten Form ...

LAS VOCES DEL CIELO

Primera Voz

« Y (vino) del cielo una voz que decía : Tú eres mi Hijo el amado, en tí me he complacido ».

La voz se dirige a Jesús y sólo El la oye[1], porque sólo en El obra lo que dice.

El centro de la declaración celeste salta a la vista : « Tú eres mi Hijo ». Van juntos la inserción del Espíritu Santo y el testimonio de que es el Hijo de Dios. Por mucho que minoremos el término, Jesús recibe del cielo la revelación de su propio misterio : la manifestación de su Mesianidad. Todo lo demás viene a subrayar el « Tú ». Si es « el amado » (ὁ ἀγαπητός)[2], y si « en Tí me he complacido », la razón descansa — como en el *Ev. sec. Hebr.* — no en lo que había sido (en su inocencia anterior, y mucho menos en la filiación natural desde su primer ser), sino en lo que desde ahora es : el descanso y depositario del Espíritu para siempre[3].

---

[1] Cf. si lubet Clem. Al., *adumbrat. in* 1 *Ioh.* 2, 1 Zahn (*Forschungen* III) 89, 1 ss. : « Ideirco et soli audiebant (prophetae) solique cernebant, sicuti etiam in Samuele manifestatur. Elisaeus etiam solus audiebat vocem, qua vocatus est. Si autem esset manifesta et communis vox, ab omnibus praesentibus audiretur ; nunc autem a solo, in quo inoperabatur motus, qui ab angelo fiebat, audita est ...».

[2] Cf. *Is.* 42, 1 ; *Mt.* 12, 18. Véase sobre todo J. A. Robinson, *Epistle to the Ephesians* 229-233 ; y si lubet, Bousset, *Kyrios Christos* 57, 2 ; Resch, *Aussercanonische* 24. « Ob ὁ ἀγαπητός zu υἱός zu ziehen sei oder zu ἐν ᾧ (σοί) εὐδόκησα, ist nicht zu entscheiden, ist auch sachlich nicht belangreich» ; Kattenbusch, *Apost. Symbol* II. 571 nota. A mi juicio ὁ ἀγαπητός ha de juntarse a la cláusula siguiente : ὁ ἀγαπητὸς ἐν σοὶ (ᾧ) εὐδόκησα. Y el sentido sería : « Tú eres mi Hijo. (Tú eres) el amado en quien (= en Tí) me he complacido». La segunda cláusula orquesta la primera. Los Padres que leen con el Cod. Bezae eliminan siempre — a excepción de solo Clemente — la cláusula ἀγαπητός ...

[3] Cf. Ev. sec. Hebr. : « *Tu es enim requies mea*, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum». Cf. Vielhauer, apud Hennecke, *NT Apokryphen*³ p. 105 s.

Para la elección de Jesús a la Mesianidad ha influído sin duda la virtud del Nazareno. Mas no reside ahí el motivo de la celeste voz. Jesús atrae las complacencias del cielo y es « el amado », por haber recibido en su interior al Espíritu, al Hijo de Dios. Lo viene a ratificar la segunda voz.

Desde el punto de vista crítico, la mayoría de los Códices de *Lc.* 3, 22 están por la forma de la Voz celeste, aquí recogida. Pero no deja de inspirar recelos un fenómeno bien sensible. La forma nuestra actual de los sinópticos « Tú eres mi hijo, *el Amado, en Tí me he complacido* », ningún escritor la conoce antes de Orígenes. Y ningún documento, a excepción de *Mc.* 1, 11 y de nuestro *Ev. Eb.* [4] Siempre figura en su lugar [5]: « ego hodie genui te » [6].

Clemente introduce tímidamente la palabrita ἀγαπητός [7]. Orígenes testimonia la tradición antigua [8] y ofrece por vez primera entre los Padres la lectura hoy corriente [9].

Algo parecido ocurre con *Ioh.* 1, 13. Mientras la mayoría de los códices lee ἐγεννήθησαν en plural, todos los Padres y documentos anteriores a Orígenes leen o suponen la lectura ἐγεννήθη. En nuestro caso, — el hecho merece consideración — el *Ev. Eb.* sería el primero en la historia del cristianismo en adoptar la lectura de *Lc* 3, 22 « Tú eres mi Hijo, el amado ; en tí me he complacido ». Y esto — como enseguida veremos — a pesar de haber conocido muy bien la lectura de sus coetáneos : « Tú eres mi Hijo ; yo hoy te engendré ».

El artificio a que somete su propio texto — con las tres voces del cielo — le hace sospechoso. ¿ Trató el anónimo — consciente de apartarse de la lectura común — de recurrir a una tradición manuscrita, que hubiera personalmente desechado a no

---

[4] Ni siquiera el *Test. Levi* 18. Cf. si lubet Resch, *Agrapha* 466 s.

[5] Cf. respecto a Clemente Al. infra n. 7.

[6] Los testimonios pueden verse en Resch, *Aussercanonische* ... TU X/3 p. 20 ss. — Bauer, *Leben Jesu* 122 s.

[7] *Paed.* I, 25, 2.

[8] *In Ioh.* I 29 (32) Preuschen 37, 7 s ; *Homil. VI* 3 *in Ezech.*

[9] Fragm. 76 *in Ioh.* 10, 39 Preuschen 543, 4 ; *Homil. XVIII* 4 *in Numer.* ; *Homil. XXVII in Lc.* PG 13, 1871 A — Ninguno de estos pasajes prueba apodícticamente que Orígenes haya empleado la forma actual. El primero está tomado de Cadenas. Los demás figuran en versiones de Rufino y de s. Jerónimo. El único lugar origeniano apodíctico es *Cont. Cels.* II 72 (K. I. 194, 8). Véase Usener, *Weihnachtsfest* 47, 15 ; Goguel, *Jean-Baptiste* 161-163.

mediar un interés particular ?[10] ¿ Se inspiró en la tradición de *Mc.* 1, 11 ?

El fenómeno críticamente da que pensar. ¿ Cómo explicar que tanto en la lectura de *Ioh.* 1, 13 (ἐγεννήθη), como en la de *Lc.* 3, 22 (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε), todos los eclesiásticos preorigenianos hayan seguido, contra la autoridad de los grandes códices, precisamente al *Cod. Bezae* (D)[11], y a la tradición representada por la versión prehieronimiana de los codd. de Vercelli y de Verona[12] ? Y que hayan sido primero los heterodoxos — en el caso de *Ioh.* 1, 13 los valentinianos, en el de *Lc.* 3, 22 el *Ev. Eb.* — en aceptar la lectura hoy generalmente admitida ?

* * *

Segunda voz

« Y de nuevo (dijo la Voz) : Yo te engendré hoy (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε) ».

A la declaración del hecho (por la Voz primera) se sigue su explicación. Y una explicación auténtica, porque solo el cielo (el Padre) conoce al Hijo, y puede dar testimonio de El. ¿ Por qué no juntó *Ev. Eb.* las dos primeras voces, como lo hacen el cod. Beza y muchos escritores eclesiásticos ?

En efecto, una larga tradición de Padres, a partir de s. Justino[1], al amparo muy probable de una variante de *Lc.* 3, 22[2] omitían la segunda cláusula de la Voz celeste (ὁ ἀγαπητὸς ἐν

---

[10] Cf. si lubet Bauer, *Leben Jesu* 122 s.; Usener, *Weihnachtsfest* 45 ss.

[11] La primera mano del *D* leía *Ioh.* 1, 13 en singular. Cf. Zahn, *GK* I. 519, 1.

[12] Cf. Usener, *Weihnachtsfest* 45 ss.

[1] *Dial* 88 y 103. Los pasajes vienen transcritos por Usener, *Weihnachtsfest* 40-45. Citados simplemente por Zahn, *GK* I. 542, 1. A los pasajes citados por Usener y Zahn agréguese uno de Eutropio (*de similitudine carnis peccati* ed. Morin, Études 122, 5 ss. = PLS 1, 538) : « Quis est iste caelestis ? Ille sine dubio qui eum quem gestabat in baptismate fecit audire quod ante ipsum nullus audierat : *Filius es meus tu, ego hodie genui te.* Et qualiter dicitur hodie, si in principio verbum, et verbum apud deum, et deus erat verbum ?».

Véase asimismo Dölger, *Ichthys* I. 47 ss.

[2] Cod. Cantabr. (Beza) : καὶ φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ γενέσθαι· υἱός μου εἶ συ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Texto vulgar : καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι· σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Para los códices que atesti-

σοὶ εὐδόκησα) para en su lugar añadir: «Yo hoy te engendré». La forma atestiguada por el Cod. Bezae (D) y algunos de la *Itala* (Veron. Verc. ...) ha provocado, en cotejo con la corriente de *Lc.* 3, 22 todas las actitudes posibles. Unos la tienen por *prelucana*, otros por *lucana* y los más por una redacción posterior a Lucas [3]. Entre los primeros se cuentan H. Usener [4], J. Weiss [5], Th. Zahn [6], A. Harnack [7], Völter [8], M. Goguel [9].

A excepción de Clemente Al. [10] todos los demás leen: «Tú eres mi Hijo, yo hoy te he engendrado» (υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε). Sin quebrar la estructura de *Lc.* 3, 22.

El artificio de *Ev. Eb.* se delata como caso único; pues mantiene de un lado la lectura corriente de *Lc.* 3, 22 y recoge de otro con categoría de nueva Voz (καὶ πάλιν) la cláusula típica del Cod. Bezae. Las palabras de *Ps.* 2, 7 (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε) — discretamente separadas de la Voz primera — sirven muy bien al anónimo ebionita para declarar la filiación de que hablaba antes. Jesús es engendrado Hijo de Dios mediante el Espíritu introducido en El. «Tú eres mi Hijo» (primera voz), porque «Yo hoy te he engendrado» (segunda).

También ahora la celeste Voz se dirige sólo a Jesús. Mucho más que la unidad (según los Padres) o la dualidad (según *Ev. Eb.*) de voces, importa señalar a quién iba dirigida: a Jesús, o a los testigos del fenómeno. Los Padres que leían «Tú eres mi Hijo, yo te engendré hoy» no podían menos de admitir — con arreglo a la construcción gramatical de la frase — que la Voz iba

---

guan la variante «ego hodie genui te» cf. Resch, *Aussencanonische* TU X/3 p. 22 s.; *Agrapha* 346 ss. 465 ss.

[3] Bauer, *Leben Jesu* 121 s. recoge muy bien los principales nombres. Cf. si lubet Ropes, *Sprüche Jesu* 63.; M. J. Lagrange, *Evang. selon s. Luc* [7], Paris 1948 p. 115 s.

[4] *Weihnachtsfest* 46 ss.

[5] *Das älteste Evangelium*, Göttingen 1903 p. 132 s.

[6] *GK* I. 542, 1.

[7] *Sprüche und Reden Jesu* 218 s.

[8] *Die Taufe Jesu durch Johannes*, Nieuw Theologisch Tijdschrift, 1917, 55 s.

[9] *Jean-Baptiste* 150 ss. max. 155. Véase G. Quispel, *Das Hebräer-evangelium* 140 s. — Escribía no ha mucho M. A. Chevallier *L'Esprit et le Messie* 63): D'assez nombreux critiques l'ont adoptée (la variante *ego hodie genui te*) comme primitive en tout cas chez Luc, et ont expliqué qu'elle avait été supprimée par la suite par souci d'uniformité et à cause des difficultés qu'elle offrait à la christologie ultérieure.

[10] *Paed.* I 25, 2: υἱός μου εἶ σὺ ἀγαπητός, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

dirigida a Jesús. Pero al propio tiempo, se veían precisados a negar que Jesús hubiera comenzado entonces a ser Hijo de Dios. Había nacido entonces de Dios *para los hombres*. Luego el testimonio celeste se dirigía en última instancia a los hombres.

Aduzcamos un ejemplo que en parte conocemos, el testimonio de s. Justino:

> Y entonces fué cuando por causa de los hombres, como antes dije, voló sobre El el Espíritu Santo en forma de paloma. Y juntamente vino del cielo una voz, la misma que fué proferida por medio de David, diciendo como en persona propia, lo que le iba a decir el Padre: « Hijo mío eres tú, yo te engendré hoy ». Indicando que para los hombres el nacimiento de El (de Jesús *ex Patre*) tenía lugar desde el momento en que (τότε ... ἐξ ὅτου) habían de hacer Conocimiento de El: tú eres mi hijo, yo te engendré hoy »[11].

Justino refiere expresamente el nacimiento divino de Jesús al momento del Bautismo en Espíritu. No porque comience Jesús a nacer entonces del Padre, sino a darse a conocer como tal ante los hombres. « Tú eres mi Hijo. Yo hoy te engendré » *para los hombres*[12].

---

[11] *Dial.* 88, 8.

[12] Bauer, *Leben Jesu* 123 cree poco airosa la solución de s. Justino: « Die Lösung, die er (Justin) bietet, kann man gerade nicht als glänzend bezeichnen». Y ¿por qué el Santo prefirió la variante de *Lc.* 3, 22 si conocía la menos comprometedora de Mateo? Responde Bauer (o. c. 124): « Ich kann nur vermuten, dass er von seinen Gegnern dazu genötigt worden ist». ¿Qué enemigos son éstos? — *Salvo meliori* la solución de s. Justino era demasiado obvia para quien admitía la divinidad de Jesús desde su primer instante humano. Y sobre todo, en la hipótesis en que se sitúa el Santo: a saber, que la Voz celeste se dirige a Jesús *ante testigos*. Hipótesis enteramente obvia para quien presenta el fenómeno de la aparición del fuego durante el Bautismo, antes de la bajada del Espíritu. Tal fenómeno — en la mente de Justino — hubo de atraer la atención del Bautista y de los presentes. ¿Es violento descubrir en él implícito el designio soteriológico (en orden a los hombres), inherente al Bautismo íntegro (en agua y en Espíritu) de Jesús? Cf. lo subrayado en la p. 46 ss. Eclesiásticamente no era la única solución. Orígenes [cf. *Homil.* VI 3 *in Ezech.* a la luz de *In Ioh.* I 29 (32) Preuschen 37: « ego hodie genui (= gigno semper, ergo et nunc *pro hominibus*) te»], s. Hipólito [*in Sta. Epiphaneia* c. 5 ed. Achelis 260, 11 s. cf. Bornemann, *Taufe* 67], s. Metodio [*Sympos.* VIII 9], s. Hilario [véanse sus testimonios en Usener, *Weihnachtsfest* 43 y confróntense con el de Felix de Urgel, recogido por Alcuino (*adv. Felic.* II 16): cf. Harnack

Ev. Eb. niega la divinidad de Jesús antes del Bautismo. Las palabras del cielo notifican a Jesús, no a los hombres, lo que entonces se cumplió en El. Sólo a partir de la venida del Espíritu comienza a ser Hijo de Dios. Y esto en absoluto, no simplemente en relación con los hombres, pues ni siquiera la segunda Voz tuvo testigos.

* * *

Un paso más. ¿ Cómo entendió Jesús la voz del cielo ? En otros términos ¿ cómo concebía *Ev. Eb.* la filiación de Jesús revelada en las dos primeras voces ?

DG[4] t. III. 284 ss. ; Thomassin, *Dogm. Theol., de Incarn.* lib. VIII c. 13 §§ 5 ss.] s. Cirilo Jer. [*Cat.* III de bapt. 11 ss.], el Ambrosiaster [*Quaest.* V. et NT, qu. 54 (Souter 99, 18 ss.)] y otros.

Copio unas líneas de s. Jerónimo, bien lejanas de la problemática de s. Justino : « Licet enim olim natus esset ex Maria et XXX iam annorum explesset aetatem, tamen ignorabatur a mundo. Eo tempore cognitus est quo ad Iohannem Baptistam, ut in Iordane baptizaretur, advenit et vox de caelo intonantis audita est : Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Quem Pater e caelis voce monstraverat, hunc Spiritus sanctus, versus in columbam et super caput illius sedens, tactu quoque ipso voluit demonstrare, ne quis alius Dei Filius putaretur ex populo» (*de die Epiphamiorum* CC vol. 78 p. 530, 4 ss.). — El adverbio *hodie* como término cronológico puede cambiar en sus aplicaciones (v. gr. a la resurrección, como quiere s. Hilario, *tract. in Ps.* II cc. 27-28 : PL 9, 277 s. ; o a la generación temporal, como Eusebio, *comm. in Ps.* 2, 7 : PG 23, 88 B) ; pero en la mayoría de los PP. apunta a un momento de la vida temporal de Jesús.

Se acerca más a s. Justino la exegesis de Teodoro Mopsuesteno (*Comm. in Evang. Ioh.* ed. Vosté 33, 5 ss.) : « Verba autem « Hic est Filius Dei» (*Ioh.* 1, 34), non de natura divina dicit, indicata eius divina generatione, sed de natura humana propter eiusdem coniunctionem cum Unigenito ... Qui (= Christus in carne) primus in Spiritu natus est (in Iordane), ac mediante Spiritu coniunctus est Unigenito, unde veram dignitatem Filiationis (adoptivae) adeptus est, nobisque communicat donum Spiritus, quo etiam nos regeneramur atque inter filios secundum mensuram uniuscuiusque virtutis computamur. Bene ergo Spiritum, quem vidit super eum post baptisma descendentem, coniunxit hic : « Et vidi et testatus sum», hunc esse Filium Dei». — Para la filiación adoptiva de Cristo, en cuanto hombre, según el Mopsuesteno y otros cf. infra p. 337 ss.

Prescindiendo del punto de la adopción, el de Mopsuestia anota la razón íntima por que el Hijo de Dios fué reengendrado — en su humanidad — por el Bautismo en Espíritu : a saber, para bien de los hombres, para comunicarnos su filiación.

¿ Como simple mesianismo ? En tal caso, la voz celeste significaría : « Tú eres el Mesías. Yo hoy te ungí » con la plenitud de mi Espíritu. Con esta fórmula vendríamos a la teología del *Ev. sec. Hebr.* Jesús sería llamado Hijo de Dios por haber recibido en su humanidad personal el Espíritu de los profetas del AT, con singular plenitud. Urgiendo más, a diferencia de los profetas anteriores a El, Jesús habría sido hecho Hijo de Dios por el Espíritu de Dios (= Espíritu de Adopción) que con El comenzaba a adoptar por hijos a los hombres. Jesús el primero. Luego, por partipación en la plenitud de su nuevo Espíritu, los demás [13].

Que Jesús entendió haber sido ungido con el Espíritu, como Mesías, parece evidente. Y que en su conciencia el mesianismo haya superado las categorías judías, desde el momento en que vió al Espíritu bajar de los cielos abiertos y entrar en El. Igualmente cierto parece que Jesús haya comprendido al instante su misión futura, por simultánea iluminación interior. Pero ¿ no entendió más, respecto a sus relaciones con Dios ?

Quizás *Ev. Eb.* discurría como los monarquianos a que alude Tertuliano [14], con diferencias de terminología. Al hacerse cargo el Espíritu (proveniente de Dios) de la humanidad de Jesús, le vincularía a Dios como hijo a su padre. El monarquianismo rígido

---

[13] Por lo que hace al sentido jurídico vinculado hoy tan fácil como arbitrariamente a *Ps.* 2, 7 escribe muy bien Chevallier (*L'Esprit et le Messie* 66, 3) : Nous ne pensons pas que la citation de Ps. 2/7 ait impliqué *à l'origine* une interprétation adoptianiste. Cette interprétation n'est apparue qu'après coup. Vouloir expliquer le sens de Ps. 2/7 dans la tradition juive en remontant dans le passé jusqu'à la formule d'adoption du Code d'Hammourabi ou aux cérémonies d'intronisation royale est un anachronisme ... Rengstorf, Lukas, p. 59, a justement observé que la proclamation du Ps. 2/7 *dans le messianisme juif* ne signifiait absolument pas que le Messie serait Messie seulement à dater de ce jour. La proclamation solennelle par Dieu, voire l'onction de l'Esprit, ne contredisent même la préexistence. — La tesis de Gressmann (*Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengottin*, Archiv für Religionswiss. XX/1-2, Berlin 1920, pp. 1-40) no puede ser más arbitraria : « Das ursprüngliche Gotteswort, wenigstens bei Lukas : Du bist mein Sohn, ich habe dich heute geboren, muss als Adoptionsformel verstanden werden, durch die der König von einer Göttin an Sohnes Statt angenommen wird. Es handelt sich demnach um eine Königsberufungssage». — Más juiciosa, la exegesis liberal de Goguel, *Jean-Baptiste* 156 y sobre todo 208 s.

[14] *Adv. Prax.* 27 ed. Kroymann 279, 24 ss. : Dicentes Filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum, Patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum.

de los Judíos, inspiradores del *Ev. Eb.*, hallaría así modo de salvar airosamente la letra evangélica.

La dificultad está en determinar — a base de los fragmentos del *Ev. Eb.* — la filiación de Jesús. A fiarnos de las noticias de s. Epifanio, habría que orientarse hacia la idea gnóstica.

> Pues (los Ebionitas) quieren que Jesús sea verdadero hombre (nacido de matrimonio) — según decía — y que Cristo (= Espíritu Santo ?) fué hecho en El (= apareció en Jesús) — el (Cristo) que bajó en figura de paloma, según lo encontramos ya en otras herejías, y se unió a El (συναφθέντα αὐτῷ) — ... Por otra parte niegan que El (= Jesús) sea (puro) hombre, a saber (δῆθεν) [15], arguyendo de la palabra que dijo el Salvador al anunciársele : « he ahí tu madre y tus hermanos están afuera » (cuando respondió) : ¿ Quién es mi madre y hermanos ? Y habiendo extendido la mano a los discípulos decía : Estos son mis hermanos y madre y hermanas, los que hacen las voluntades de mi Padre [16].

La identidad entre el Cristo y el Espíritu Santo que bajó en figura de paloma se repite entre los gnósticos. Si el Cristo Superior, al igual que entre los valentinianos, se identifica personalmente con el Verbo Unigénito [17] la filiación natural de Jesús apenas ofrecería misterio alguno específico entre los Ebionitas. Diferirían de los valentinianos en el tiempo de la unión *Cristo/Jesús*.

En lugar de ser Hijo natural de Dios a partir de su concepción en María, Jesús comenzaría a serlo en el Jordán, al adentrarse el Espíritu (= Cristo) en su humanidad [18].

Pero ¿ merecen las líneas de s. Epifanio entera confianza ?

* * *

Dejando para más tarde la respuesta a tan difícil incógnita, tornemos al análisis del *Ev. Eb.*

---

[15] Lo que sigue sería, según Zahn *GK* II. 726 el anuncio de una cita literal ebionítica. No está claro.

[16] Epiph., *haer.* 30, 14, 4-5.

[17] Con las reservas que indicamos en otra parte.

[18] Tal era la conclusión a la cual creía el maniqueo Fausto poder llevar lógicamente a los católicos a raíz de la variante « ... ego hodie genui te» de *Lc.* 3, 22. Cf. s. Agust., *Cont. Faust. Man.* XXIII 2. El pasaje, muy interesante, resulta largo. Puede verse en Usener, *Weihnachtsfest* 44.

EL RESPLANDOR

Los fenómenos hasta ahora registrados se dirigían a Jesús. Su interior ha cambiado radicalmente, adquiriendo conciencia de su filiación divina; y a no dudarlo, de los designios de Dios sobre El. Desde ahora las noticias de *EvEb* se orientan a los demás, y primero — no exclusivamente — a Juan, como a testigo cualificado.

> « Y de pronto una gran luz (φῶς μέγα) resplandeció en el lugar ».

El fenómeno ha sido notado por los críticos. Algunos han querido determinar sus orígenes. La luz en el Bautismo de Jesús era un tema muy general en el siglo II [1].

El cod. Sangermanensis (*in Mt.* 3, 16) lee: « Et cum baptizaretur Jesus, lumen magnum fulgebat de aqua, ita ut timerent omnes qui congregati erant, et baptizato Jesu ... » [2].

La tradición de la Iglesia siria comienza ya con el *Diatessaron*:

> Cum illo die multi baptizarentur [3], spiritus super unum descendit et quievit ... qui descendit in similitudine columbae ... Lumen super aquam exortum et vox de caelo delapsa ... (*Mt.* 3, 17) Hic est filius meus dilectus ... [4].

Para los basilidianos el resplandor del Jordán es una proyección sensible de la Iluminación que desciende de un cielo a

---

[1] Cf. Zahn, *GK* I. 549 s.; II. 882 ss. Cf. además *Act.* 26, 13 εἶδον περιλάμψαν με φῶς.

[2] Casi lo mismo el Cod. de Verc.: « Et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua, ita ut timerent omnes qui advenerant». Cf. Usener, *Weihnachtsfest* 63, 22; Zahn, *GK* I. 550, 1; *Forschungen* I. 124 s. nota 9; Goguel, *Jean-Baptiste* 161-63 no distingue entre la tradición del fuego y la de la luz; igual en las pp. 221-23.

[3] *Lc.* 3, 22; *Mt.* 3, 16 cf. *Ioh.* 1, 32.

[4] ed. Zahn, *Forschungen* I. 124 s. — Véase el propio Zahn, *GK* I. 549 s. (s. Justino); II. 735 (*Evang. Ebionit.*). — Agréguese Usener, *Weihnachtsfest* 37 s. y Leisegang, *Pneuma Hagion* 72-80. Puede también verse Bauer, *Leben Jesu* 135 ss.

otro. Entre el Hijo del Magno Arconte (de la Ogdóada) y el del Arconte de la Hebdómada, había mediado ya una Iluminación. Basílides la describe así:

> El Hijo del Magno Arconte hizo brillar (ἐπέλαμψεν) la Luz (del Evangelio) sobre el Hijo del Arconte de la Hebdómada, habiendo personalmente encendido (ἅψας) lo que tenía de arriba (venido) de la Filiedad. Y el Hijo del Arconte de la Hebdómada fué Iluminado ... [5].

Aún no aparece la Iluminación del Jordán. Se perfila el significado del resplandor e iluminación consiguiente. Es la Gnosis, encendimiento [6] e iluminación de la centella divina, que provoca entre otros fenómenos el Conocimiento de Dios y su Evangelio y despierta al individuo a la conciencia de su ser divino.

El caso del Jordán será la Iluminación de Jesús. El Espíritu Santo que desciende sobre el Hijo de María, le despertará a la conciencia de su persona divina. Encendido con la Luz que se adentra en su interior, Jesús comprenderá su misión, y anunciará el Evangelio que entiende súbitamente en el Jordán.

> Descendió la Luz desde la Hebdómada, la (Luz) que bajó desde la Ogdóada, de arriba, al Hijo de la Hebdómada, (y entró) en Jesús, el Hijo de María (εἰς τὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τῆς Μαρίας), y (Jesús) fué iluminado al ser encendido (συνεξαφθείς) con la Luz que le había brillado (τῷ φωτὶ τῷ λάμψαντι εἰς αὐτόν). Esto es — dice (Basílides) — lo dicho (por el Angel): « Espíritu Santo vendrá sobre tí » (*Lc.* 1, 35), el cual viene de la Filiedad y atraviesa el Espíritu intermedio y penetra la Ogdóada y la Hebdómada hasta llegar a María ... [7].

El contexto me parece abiertamente bautismal. No se trata de la Iluminación provocada en Jesús al instante de su concepción en María. Sino de la Iluminación provocada en el Hijo de María, después de nacido [8]. Así como habían sido Iluminados los

---

[5] Hippol., *Ref.* VII, 26, 5.

[6] Compárese el término ἅψας con el συνεξαφθείς de *Ref.* VII, 26 8, y con *ET* 3, 1 : ἐξῆψεν δὲ τὸν σπινθῆρα, que se repite en *ET* 3, 2 con levísima variante. Cf. si lubet Staerk, *Soter II* p. 61 ss.; supra p. 165 s.

[7] Hippol., *Ref.* VII, 26, 8 s. — Cf. si lubet Quispel, *L'Homme gnostique* 114 ss. y 127 nota ; Bornemann, *Taufe Christi* 44 s.

[8] Cf. Hippol., *Ref.* X, 14, 9 : « A Jesús el (nacido) de María, le penetró (en el Jordán) la dynamis del Evangelio, la cual había bajado e iluminado al Hijo de la Ogdóada y al de la Hebdómada, a fin que Iluminase y dis-

Hijos de la Ogdóada y Hebdómada, perfectos ya en su naturaleza, a fin de anunciar el Evangelio en sus regiones respectivas [9], así también Jesús, una vez que estaba en disposición de anunciar el Evangelio y salvar a la Filiedad dispersa en el mundo.

La misma terminología [10] orienta hacia el Bautismo de Espíritu en el Jordán. A mayor abundamiento, según testimonio de Clemente Al [11] los basilidianos festejaban con vigilia nocturna el Bautismo de Jesús, cronológicamente bien definido por ellos.

La exegesis de *Lc.* 1, 35 lejos de dificultar nuestra explicación, la confirma dentro del más acendrado tecnicismo. La Iluminación del Jordán afectó a Jesús, mas no precisamente en su elemento externo, sino en lo que tenía de « espíritu ». En otros términos, durante el Bautismo de Espíritu, fué Iluminado el hombre interior de Jesús. Y llegó a perfección aquel mismo « espíritu santo » que había entrado en el seno virginal de María. El Espíritu (= Cristo Superior) que bajó sobre El — en medio del resplandor — se le adentró para alumbrarle y habilitarle en orden a la Salud de la Filiedad dispersa en el mundo.

A la Iluminación interior de Jesús, como en su lugar veremos, siguióse la conciencia de su Mesianidad y — en el caso de los grandes gnósticos — la de su divina Filiación natural.

* * *

Tornemos al tema de la aparición de la Luz. Hay uno análogo, que registran s. Justino [12], la *Pauli Praedicatio* [13], quizá también los Oráculos Sibilinos [14], algunos fragmentos valentinianos recogidos por Clemente Al [15], y otros pseudoclementinos [16].

---

tribuyese y purificase la filiedad abandonada (en el mundo) a beneficio de las almas y para su propio beneficio (de ella) ...».

[9] Cf. Hippol., *Ref.* VII, 26, 6 ss.

[10] κατῆλθεν ... τὸ κατελθόν ... ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν.

[11] *Strom.* I, 146, 1. Cf. si lubet Usener, *Weihnachtsfest* 18 s. ; Bornemann, *Taufe Christi* 50 s.

[12] *Dial* 88, 3 : Bajando Jesús al agua, encendióse un fuego (πῦρ ἀνήφθη) en el Jordán, y tornando a subir El del agua, voló el Espíritu Santo como paloma sobre El.

[13] Ps. Cipriano, *de rebapt.* 17 : « Item cum baptizaretur ignem super aquam esse visum ...». Cf. omnino Zahn, *GK* II. 882 s.

[14] Daniélou, *Judéo-christianisme* 251 es más categórico que Zahn, *GK* I. 550, 1.

[15] Ciertamente en *ET* 76, 1 y 81. Probablemente son también valentinianos los elementos fundamentales de las *Eclog. Prophet.* 8 y 25. Cf. Da-

El propio Clemente Al. ¿ha conocido una tradición evangélica parecida (de luz o de fuego)?[17]

Hay quien se ampara en la equivalencia entre la luz y el fuego para extremar analogías verbales[18].

Hay aquí perfiles, que parecen haber escapado a los críticos. Cotejando s. Justino, los codd. Germanensis y Vercell., la Pauli Praedicatio, el Diatessaron y Basílides, el fenómeno de la aparición de la luz (resp. fuego) se sitúa diversamente. Aun identificando « ex hypothesi »[19] el fuego con la luz, el cotejo es bien significativo.

El orden de s. Justino, en esquema: Bautismo en Agua/*Manifestación del Fuego*/Salida del Agua/Vuelo del Espíritu sobre Jesús ...

Cod. Germanensis: Bautismo en Agua/*Resplandor de la Luz*/Salida del Agua/Vuelo del Espíritu ...[20].

---

niélou, o. c. 251; y sobre todo N. Fischer, *Feuerbegriff* 17 s.; si lubet Zahn, *Forsch.* III 122; A. Dieterich, *Nekyia* 199 ss.

[16] *Homil.* XI 26; *Recogn.* VI 9; IX 7. 10. Cf. Daniélou o. c. 252 ss.

[17] Cf. Gregorianum 36, 1955, 434 ss. Agregar si place *ET* 5, 2. Es probable que la tradición se inspirara en *Mt.* 3, 11: ... « El os bautizará en Espíritu Santo y *fuego*» (véase la monografía de C. I. Ansaldi, *De baptismate in spiritu sancto et igne*, commentarius sacer philologico-criticus, Mediolani 1752. Le resume Edsman, *Baptême de feu* 140 ss. Para la variante de *Mt.* 3, 11 sin καὶ πυρί cf. ibid. 137, 6); o que represente una versión paralela del tema inagotable sobre el fuego y agua en los orígenes del mundo (cf. Bidez-Cumont, *Mages Hellênisés* II. 66 n. 5). Los dos elementos que intervinieron en el origen cósmico, habrían de figurar en el arrangue de la Economía por la cual se hizo el mundo. Los mandeos hervían el agua del bautismo. Para ellos *agua hervida = agua viva.* ¿Representan la tradición del bautismo en agua y en fuego? Cf. E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford 1937 p. 83; Peterson, *Didache-Ueberlieferung* 161, 55; K. Rudolph, *Die Mandäer* I. 235. 240, 3.

[18] Así algunos comparatistas, a partir de Usener. Véase la bibliografía en Leisegang, *Pneuma Hagion* 75 s. ad calcem. Bastan los documentos que acabamos de indicar para introducirnos en la ideología peculiar al *Ev. Eb.*

[19] En los *Acta Philippi* c. 20 (10 s.) se le abren a Felipe los cielos y aparece una columna de fuego (στύλος πυρός), que luego (c. 21) resulta columna luminosa (φωτεινοῦ στύλου). Ambas expresiones recuerdan demasiado al στύλος τοῦ φωτός o también στύλος τῆς δόξης de los maniqueos. Todas representan un signo de lo divino, el asiento de los seres divinos. Cf. Waldschmidt-Lentz, *Stellung Jesu* 57 ss.; si lubet Reitzenstein, *Vorgeschichte* 188; y sobre todo Schlier, *Christus und die Kirche* 50 s. nota 2.

[20] Lo mismo el Cod. Vercellensis. Cf. Resch, *Agrapha*, Leipzig 1906 p. 36 y sobre todo 224 ss.

Pauli Praedicatio: Bautismo en Agua - *Manifestación del Fuego.* Los dos fenómenos son aquí simultáneos.

Diatessaron: Bautismo de Agua/Vuelo del Espíritu sobre Jesús/*Manifestación de la Luz*/Voz celeste ...

Pero ¿qué ideología representan tales tradiciones? Algún elemento explícito hay respecto al fenómeno atestiguado en la *Pauli Praedicatio.* De creer a una presunción del ps. Cipriano, el anónimo trataría de cohonestar un uso bautismal específico de su secta[21]. Mas tal idea inspira muy poco confianza[22].

Los demás documentos parecen vincular a la manifestación luminosa (resp. ígnea) una idea sacramental bien definida y relativamente obvia.

Sin negar un probable colorido escatológico, inherente a la doble aparición del Espíritu y del Fuego[23], la Iluminación del Jordán — y más en concreto, la « gran Luz » del *EvEb.* — representa con mayor probabilidad dos cosas:

a) un signo celeste de la Mesianidad de Jesús. La *designatio* oficial de Jesús, como Cristo, hecha por el cielo a Juan, como testigo cualificado, y a los judíos; y en segundo lugar

b) un signo de la iluminación interior, inherente al Bautismo en Espíritu. Realizado en Jesús, y realizable entre los neófitos. La escena del Jordán tiene dimensión de Ejemplaridad. El contraste entre el bautismo de Juan en Agua, y el del Salvador en Espíritu, extremado por los Gnósticos, tenía su versión ortodoxa. Es muy creíble que el alejandrino Clemente tuviera en cuenta muchos perfiles de la escena del Jordán — entre ellos el de la Iluminación — al escribir:

> Al ser bautizados, somos iluminados. Iluminados, somos adoptados por hijos. Adoptados, somos hechos perfectos. Perfectos, logramos la inmortalidad ... Esta obra viene a llamarse de muchas maneras: carisma, *iluminación*, y lavatorio. Lavatorio (pues) por su medio nos limpiamos de los pecados; carisma, por perdonarnos las penas debidas a las faltas; iluminación, como

---

[21] Cf. *Mt.* 3, 11; *Lc.* 3, 16. Véase arriba p. 238 ss.

[22] Cf. Zahn, *GK* II. 882 s.: Dass diese Ketzer sich auf die fragliche Schrift berufen haben, behauptet der Verf. keineswegs, sondern vermuthet und behauptet nur, dass unter anderem auch jenes Buch eine Quelle dieses Brauchs sei, und dass das Buch zum Zweck der Begründung dieses Brauchs von jenen Ketzern erdichtet sei. Mit der Haltlosigkeit der ersten Vermuthung ist auch die Unrichtigkeit der zweiten gegeben.

[23] Cf. Daniélou, *Judéo-christianisme* 250 ss.

medio para contemplar aquella santa Luz salvadora, esto es, penetrando con la vista en lo divino; perfecto, por último, llamamos a lo no falto de nada [24].

* * *

Del doble valor inherente al fenómeno de la Iluminación, el primero corresponde mejor a la tradición representada por los documentos.

La « magna Luz » que apareció sobre Jesús — sea mientras Jesús era bautizado en las aguas del Jordán, sea inmediatamente después — [25] atestiguaba sin equívocos la trascendencia del hecho. Y atraía la atención de Juan y de los allí presentes, como signo celeste. La reacción de terror ante ella [26] recuerda la de los tres apóstoles en el Tabor ante la Voz que salía de la Nube luminosa [27], y la que en general seguía a las grandes Teofanías.

En esto, *EvEb* no hace excepción, como tampoco la hacen otros muchos documentos posteriores, al subrayar el fenómeno de la luz [28].

Lo característico del *EvEb* está en haber situado el Resplandor celeste en lugar estratégico, para separar la doble Voz dirigida personal y únicamente a Jesús, de la escena destinada a testimoniar ante Juan y los presentes lo realizado en él.

Aunque inspirado repetidas veces en *Mt.*, deja caer un elemento que le molesta en el primer Evangelio: el reconocimiento de Jesús por Juan antes del Bautismo (*Mt.* 3, 14). Y le cambia de puesto. Al propio tiempo asimila un elemento del IV. Evan-

---

[24] *Paed.* I, 26, 1 s. (St. I. 105, 20 ss.). Véase Gregorianum 36 (1955) 418 ss.; y el testimonio de s. Hilario, infra n. 33.

[25] Bauer, *Leben Jesu* 139 advierte el fenómeno. Su aparición precede según algunos codd. latinos, s. Justino, y prob. los Oráculos Sibilinos, al descenso de la paloma. Le sigue en cambio según *Ev.Eb.* Bauer identifica prácticamente el fuego con la luz.

[26] Recogida por los codd. Sangermanensis y Vercellensis.

[27] Cf. *Mt.* 17, 6.

[28] V. gr. Ephraem, *Hymn. I in Epiph.* v. 18: « Es trat Johannes heran und betete den Sohn an, dessen Gestalt ein ungewohnter Lichtglanz umstrahlte» (según Usener, *Weihnachtsfest* 62); *Hymn.* XIV v. 48: « Da er die Taufe empfangen, stieg er alsbald empor, und sein Licht erglänzte über die Welt» (Usener 62); Severo Alejandrino, *de ritibus baptismi*, ed. G. Fabricius Boderianus, Amberes 1572 p. 88 (Usener 62): « Ascendit mediis ex aquis, et exortum est lumen eius super terram» cf. Resch, *Agrapha* 76: si lubet 224 ss.

gelio[29] eliminando el más destacado: el reconocimiento de Jesús por el signo del Espíritu descendente.

Según *EvEb* el Bautista no vió al Espíritu que bajaba sobre Jesús, ni oyó las voces que el cielo dirigía personalmente al Salvador. Tales fenómenos habían tenido lugar en la augusta intimidad que encubre la verdadera Iluminación de Gnosis.

Mas el cielo debía dar fe del cambio operado en Jesús. ¿Qué mejor testigo que el Bautista? Si la dignidad profética de Juan no ha sido bastante a descubrir el misterio que acaba de realizarse en Jesús[30], Dios se encargará de notificárselo.

Para *EvEb* el vuelo del Espíritu sobre Juan no fué signo. Sólo le vió Jesús; contra la tradición representada por s. Justino[31], s. Hipólito[32] s. Hilario[33] y otros.

El verdadero signo celeste que atrajo la atención de Juan fué la Grande Luz.

---

[29] *Ioh.* 1, 31. 33: « Et ego nesciebam eum».

[30] Sobre Juan, como profeta cf. Bauer, *Leben Jesu* 108.

[31] *Dial* 88, 8: « Cuando Jesús llegó al Jordán se le tenía por hijo de José el carpintero, y apareció sin belleza ... y fué considerado él mismo como un carpintero ...; y entonces fué cuando, *por causa de los hombres* (διὰ τοὺς ἀνθρώπους), según antes dije (*Dial* 88, 4), voló sobre El el Espíritu Santo en forma de paloma, y juntamente vino del cielo una voz ...». Si « por causa de los hombres», ellos atestiguaron el vuelo del Espíritu en forma de paloma. Y en este mismo sentido, líneas antes (*Dial* 88, 3): « y al subir del agua, los que fueron apóstoles de este nuestro Cristo escribieron que sobre El voló el Espíritu Santo en forma de paloma». Véase además la n. 33. — Cf. Bauer, *Leben Jesu* 131.

[32] *In Sta. Epiphaneia* 5.

[33] *Comm. in Matth.* II § 6: « Ordo etiam in eo arcani coelestis exprimitur. Nam baptizato eo, reseratis coelorum aditibus, Spiritus Sanctus emittitur, et specie columbae *visibilis agnoscitur*, et istius modi paternae pictatis unctione perfunditur. Vox deinde de coclis ita loquitur: « Filius meus es tu, ego hodie genui te». Filius Dei *auditu conspectuque monstratur*, plebique infidae et prophetis inobedienti testimonium de Domino suo mittitur et contemplationis et vocis. Ac simul ut ex eis quae consummabantur in Christo cognosceremus, post aquae lavacrum et de coelestibus portis sanctum in nos Spiritum involare, et coelestis nos gloriae unctione perfundi, et paternae vocis adoptione Dei filios fieri; cum ita dispositi in nos sacramenti imaginem ipsis rerum effectibus veritas praefiguraverit». — PL 9, 927 BC.

PREGUNTA DEL BAUTISTA Y TERCERA VOZ

> « Y de pronto una gran luz resplandeció en el lugar. Viéndola Juan le dice (a Jesús): ¿ quién eres tú, Señor ? ».

Profeta y precursor, destinado a preparar los caminos del Señor, Juan hacía de vínculo entre la Antigua Ley, que en él cesaba, y la Nueva que iniciaba con Jesús. El Resplandor celeste solicita su atención, sin declararle el misterio. Ignora las dos voces anteriores, pero adivina que la Luz resplandecía por aquel que acababa de bautizar.

Todo está dramatizado para sellar la misión de Jesús ante Juan y ante el pueblo, y atestiguar oficialmente su mesianidad. Es muy natural el trato de *Señor* que el Bautista da a Jesús. *EvEb* nada sabía del parentesco de ambos. El resplandor tenía por centro a Jesús.

El cielo respondió a la pregunta del Bautista. Habla en tercera persona, como en *Mt.* 3, 17 con una levísima variante:

> « Y nuevamente una voz (viene) del cielo a él (πρὸς αὐτόν) : Este es mi Hijo el Amado, en el cual me he complacido (ἐφ' ὃν εὐδόκησα) ».

Yo no acierto a ver nada especial en esta variante última[1]. El cielo parece repetir simplemente lo dicho antes. *EvEb* esconde sin embargo mucha filosofía. La Voz va para Juan (πρὸς αὐτόν), en respuesta a la pregunta que acaba de hacer a Jesús. No responde el Señor, sino el cielo. Sería poco eficaz que el propio Jesús se diera a conocer como Hijo Amado de Dios. Su testimonio no valdría, o no tanto como el de Dios Padre.

El Bautista no siente, como Jesús, el contenido de aquellas expresiones. Porque tampoco experimenta en su persona la inserción del Espíritu de Dios. Pero algo entiende, judío como es, viendo simultáneamente la Grande Luz. Aunque por separado

---

[1] *Mt.* 3, 17 *b* lee ἐν ᾧ εὐδόκησα. — Más curioso es que en el mismo verso (*Mt.* 3, 17 *a*) el Cod. Bezae lee καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα πρὸς αὐτόν, agregando πρὸς αὐτόν. Lo mismo algunos de la *Itala*. Cf. lo dicho supra p. 359 s.

estos elementos no parecen originalmente ebioníticos [2] sirven muy bien a sus intentos. El resplandor indica una manifestación bien definida. La gloria de Yahvé se da a conocer, como un tiempo en la vocación de Moisés, sobre el hombre escogido para restablecer definitivamente el reino Israelita. La Voz completa la inicial revelación de la Luz. Jesús pasa a ser a los ojos de Juan, el Cristo.

La nueva Voz del cielo ratifica *ante el pueblo* que Jesús acaba de recibir la « unción » del Espíritu, que le constituye « Cristo ».

EvEb pasa por alto el testimonio que el Bautista dió sobre Jesús, a pesar de constituír el centro de su misión [3]. De seguro, Juan acabó su carrera testificando doblemente « sobre la Luz » : sobre el Mesías, y sobre la luz divina que oficialmente se lo dió a conocer.

* * *

EvEb zanja un problema que hace verdadera dificultad en el evangelista san Juan : el momento en que Juan Bautista conoció el Señor [4].

---

[2] Cf. Fabbri, *Bautismo de Jesús* 49 s. ; Resch, *Agrapha* 357 ss. ; *Aussercanonische* X/1 p. 57 s. ; Daniélou, *Judéo-Christianisme* 254.

[3] Cf. *Ioh.* 1, 6-8 ; véase Iren III, 11, 4.

[4] Para el problema en el IV. Evangelio, baste leer una página de s. Agustín, que doy por entero (*In Ioh. tract. IV.* c. 15 : PL 35, 1412 s.) : » Sed noverat (Johannes) Christum, an non noverat? Si non noverat, quare dicebat quando venit ad fluvium Christus : « Ego a te debeo baptizari ?» (*Mt.* 3, 14) hoc est : Scio quis sis. Si ergo [iuxta *Mt.* 3, 14] iam noverat [ante baptismum aquae, a fortiori ante baptismum Spiritus], certe tunc cognovit quando vidit columbam descendentem [ita edd. ego tamen libentius legerem : « certe *non* tunc *primo* ...» vel simplicius « certe *non* tunc cognovit ...». Sic enim requirit contextus]. Manifestum est quia columba non descendit super Dominum, nisi posteaquam ascendit ab aqua baptismi. Dominus baptizatus ascendit ab aqua, aperti sunt coeli, et vidit super eum columbam (cf. *Mt.* 3, 16 ; *Mc.* 1, 10 ; *Lc.* 3, 22 ; *Ioh.* 1, 32 s.). Si ergo post baptismum descendit columba, et antequam baptizaretur Dominus, dixit illi Joannes : « Tu ad me venis? ego a te debeo baptizari» [*Mt.* 3, 14], ante illum noverat cui dixit : « Tu ad me venis? ego a te debeo baptizari». Quomodo ergo dicit [iuxta *Ioh.* 1, 33] ; « Et ego nesciebam eum : sed qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit : Super quem videris Spiritum descendentem sicut columbam, et manentem super eum, ipse est qui baptizat in Spiritu sancto?» Non parva quaestio est, fratres mei. Si vidistis quaestionem, non parum vidistis : superest ut ipsius solutionem Dominus det. Tamen illud dico, si vidistis quaestionem, non es parum« ... S. Agustín formula nuevamente el problema, declarando su importancia,

La consumación

El diálogo entre Juan y el Señor, según le aduce *Mt.* 3, 13 s., molesta a muchos críticos. Y no tienen dificultad en negar su historicidad [5].

EvEb le coloca a continuación de los testimonios celestes. El Bautista entiende, muy luego de haberle bautizado, que Jesús ha sido ungido Mesías por Dios.

> Y entonces ... Juan, cayendo a sus pies decía: « Te ruego, Señor, bautízame Tú ».

El artificio salta a la vista. No se opone Juan a bautizar a quien reconoce por Hijo de Dios, sino pide ser por El bautizado. ¿ Adivina el Bautismo del Espíritu ? ¿ o simplemente *EvEb* trata de aprovechar una cláusula sinóptica (*Mt.* 3, 14) ?

> El empero se lo impedía diciendo: « Déjalo, pues así conviene sean todas las cosas consumadas ».

La última cláusula no cae, como piensan algunos, en el vacío [6]. El Bautismo de Juan queda superado. El Señor no condesciende

---

a todo lo largo del c. 16, y aplazando su solución para otro sermón, no sin prevenir su trascendencia antidonatista. El Santo aborda la cuestión en el *tratado* V., sobre todo cc. 2. 8. 9.-11. — Véase asimismo el Ambrosiaster, *Quaest. V. et NT.*, quaest. 58 (Souter 104, 9 ss.): cf. si lubet P. Courcelle, *Critiques exégétiques* 147 s.

[5] Cf. White, *Baptism of Jesus* 85 s. — « Matthieu — explica Goguel (*Jean-Baptiste* 150) — qui, par le recit de la naissance surnaturelle, a placé les origines de la messianité de Jésus aux origines mêmes de sa vie terrestre, ne pouvait s'accommoder d'un récit qui expliquait cette messianité par l'effusion de l'Esprit au moment du baptême. Deux solutions étaient possibles pour lui : ou bien supprimer le récit du baptême ou bien lui faire subir une transformation qui l'accommode à ses idées ... L'adaptation nécessaire a été réalisée par l'introduction du dialogue qui fait reconnaître par Jean-Baptiste la dignité de Jésus avant l'instant du baptême et d'autre part par le caractère de proclamation et non de création de la messianité qui est donné au prodige qui suit le baptême». — Y Chevallier (*L'Esprit* 57, 3): « La gène des évangélistes est visible à divers détails, elle apparaît le plus nettement dans Matthieu ... 3, 14-15».

[6] Así v. gr. Zahn, *GK* II. 734 s.: Auf die Bitte des Täufers: « taufe du mich» ist schon die Antwort Jesu: « lass es geschehen», oder allenfalls « lass es bleiben» ein völlig unpassender Ausdruck dafür, dass Jesus seinerseits ihn nicht taufen will. Ebenso unpassend ist die Begründung durch den Satz, es zieme sich, dass Alles so erfüllt werde; denn es geschieht ja überhaupt nichts mehr, also auch nichts, was als die Erfüllung einer Forderung oder Weissagung betrachtet werden könnte.

a la petición de Juan. Pese a su externa analogía con la forma de *Mt.* 3, 15 [7] la cláusula ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα indica la cesación o consumación del Bautismo en Agua. En viniendo el Cristo, el Bautismo « in remissionem peccatorum » ha de ceder el puesto al de Espíritu. La petición de Juan resulta ya improcedente. Llegó la hora de prepararse al verdadero Bautismo. Acabada la Economía antigua, se inaugura la Nueva. La cesación de los Sacrificios antiguos, expresamente recogida por s. Epifanio entre los fragmentos del *ErEb* [8] — contra el sentido auténtico del Mensaje de Jesús (*Mt.* 5, 17) — [9] va en la misma línea. *EvEb* prenuncia un régimen espiritual, contrario al AT., y análogo al marcionismo.

Externamente la cláusula « pues así conviene sean consumadas todas las cosas » parece justificarse con la de *Mt* 3. 15 : « sic enim decet nos implere omnem iustitiam ». Pero *EvEb* ha dejado escapar la expresión « justicia » (δικαιοσύνη), vinculada al AT por Marción y la Gnosis. ¿ Lo hizo de intento ?

Difícil resulta decidirlo. Los documentos gnósticos que aluden al verso de s. Mateo, son demasiado concisos [10]. Mas en su concisión parecen indicar que para los Gnósticos cesó el Bautismo de Agua. porque « Jesús completó (e hizo cesar, superándolo con el de Espíritu) el Agua del Bautismo ». Y si completó el Agua del Bautismo, como algo imperfecto. así también consumó y superó toda Justicia (δικαιοσύνη), inaugurando el Bautismo en Espíritu o Gnosis [11].

---

[7] Cf. si lubet Resch, *Aussercanonische* X/2 p. 58 s.

[8] S. Epiph., *haer.* 30, 15, 5 PG 41, 432 CD : « He venido a abolir los sacrificios, y si no dejáis de sacrificar, no se apartará de vosotros la ira». Véase Zahn, *GK* II. 726. 733 s. ; Holl en GCS *Epiphan.* I. 354 aparato, con varios lugares paralelos de las *Ps. clementinas.* Cf. omnino G. Strecker, *Judenchristentum* 182-4 ; Fitzmyer, art. *Ébionites* Dict. Spir. IV coll. 38 ss.

[9] Cf. Zahn, *GK* II. 734.

[10] *Evangelio según Felipe* ed. Labib 120, 30 ss. versión de Schenke TLZ 84 (1959) 18 § 89 : [Jesus liebte die Menschen ; er] ging herab zum Tode, [damit er sie vollende] und reinige, [auf dass vollendet] würden, die [vollendet] wurden in seinem Namen. [Christus] sagte nämlich : « Wir wollen alle Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) erfüllen» (*Mt.* 3, 15). — Y algo después : Labib 125, 8 ss., Schenke p. 20 § 109 : Wie Jesus das Wasser der Taufe (βάπτισμα) vollendet hat, so goss er den Tod aus. Deswegen gehen wir zwar zum Wasser herab ; wir gehen aber nicht zum Tode herab, damit wir nicht in den Geist der Welt (κόσμος) ausgeschüttet werden ...

[11] La noticia del ps. Crisóstomo (*Opus imperf. in Matth.* Hom. 4 ed. Montfaucon VI 773) merece sólo recogerse a título de curiosidad : « Dum

Es pues muy probable que *Ev.Eb* haya modificado de intento la cláusula de *Mt.* 3, 15 en una más general, susceptible de otra

---

autem dicenti Joanni, ego a te debeo baptizari, respondit, modo interim sine. Ostendit, quia postea Christus baptizavit Joannem, quamvis in secretioribus libris manifeste hoc scriptum sit». — R. Reitzenstein (*Hell. Myst.* 3. ed. p. 232 y *Vorgesch.* 271 s.) descubre aquí el bautismo de muerte (Todestaufe) de Juan por Mandâ *d* Haijê (GR = Rechter Ginza 143) : cf. K. Rudolph, *Die Mandäer* I. 108, 3. Agréguese si lubet Bauer, *Leben Jesu* 115 ; Bornemann, *Taufe Christi* 64. Más sensato es un pensamiento que indica Cromacio de Aquileya (*tractatus I,3 in Evang. Matth.* PL 20, 329 D): « Baptizavit Ioannes Dominum ... seu potius *ille baptizatus est a Christo*, quia hic aquas sanctificavit, ille aquis sanctificatus est ...». — S. Gregorio Naz. (*in sancta Lumina* 15 PG 36, 352 CD) : el Salvador había de bautizar a Juan con el martirio. — S. Jerónimo (*de die Epiphaniorum* CC vol. 78 p. 531 s. : « Lavatur (Iesus) a Iohanne in carne, sed *ipse Iohannem in spiritu lavat*». El Santo no señala cuándo bautizó Jesús en Espíritu a Juan. Según la mentalidad eclesiástica antigua no pudo ser en el Jordán, sino después de la glorificación en la cruz. Las dos ideas del Nazianceno y de s. Jerónimo aparecen juntas en el comento del último *in Matth.* 3, 15 : « Pulchre dixit *sine modo*, ut ostenderet Christum in aqua, Johannem a Christo in spiritu baptizandum. Sive aliter *sine modo* : ut qui servi formam assumsi, expleam et humilitatem eius. Alioquin scito, te in die iudicii meo esse baptismate baptizandum. *Sine modo*, dicit Dominus Jesus, habeo et aliud baptisma quo baptizandus sum. Tu me baptizas in aqua, ut ego te baptizem pro me in sanguine tuo». Probablemente estas líneas se inspiran en el comento perdido *in Matth.* de Orígenes. De donde habría tomado su idea el Nazianceno.

Sobre si Jesús bautizó a los apóstoles cf. Teodosio (*de situ terrae sanctae* 2 ed. Geyer CSEL 39. 138) y mucho antes de él, s. Agustín (*epla.* 265 § 5) : « Tunc ergo quando ab Ierosolymis exiit cum discipulis suis in Iudaeam terram : et illic morabatur cum eis, baptizabat non per seipsum, sed per discipulos suos ; quos intelligimus iam fuisse baptizatos, sive baptismo Iohannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive quod magis credibile est, baptismo Christi. Neque enim ministerium baptizandi defugeret, ut haberet baptizatos servos, per quos ceteros baptizaret, qui non defugit memorabilis illius humilitatis ministerium, quando eis lavit pedes : et petenti Petro ut non tantum pedes, verum etiam manus et caput ei lavaret, respondit : Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, sed est mundus totus. Ubi intelligitur quod iam Petrus baptizatus fuerat».

[12] Cf. v. gr. s. Ignacio, *Smyrn.* 1, 1 ; *Diatessaron*, apud Zahn, *Forschungen* I. 123 s. — Sobre la exegesis valentiniana recogida por Clemente Al., *Paed.* I, 25, 3 : ἔδει, φασί, πληρῶσαι τὸ ἐπάγγελμα τὸ ἀνθρώπινον véase p. 428 ss. Entretanto, Bauer, *Leben Jesu* 113 ; Henrik Ljungman, *Das Gesetz erfüllen*, Lund 1954 pp. 97-126 ; Resch, *Aussercanonische* TU X/2 p. 58 s.

teología. Y se haya apartado de la línea exegética seguida por algunos eclesiásticos [12].

EvEb autoriza quizás otras conclusiones. Querría uno conocer con más exactitud la índole del Espíritu que se adentró en Jesús, y su finalidad soteriológica al ungirle. El cotejo con el fragmento del *Ev. sec. Hebr.* legado por s. Jerónimo [13] y Orígenes [14] podría esclarecer algo. Los sethianos de s. Hipólito señalan una trayectoria [15].

Voy a tentar otro camino, considerando la índole del Espíritu Santo que ungió a Jesús, a la luz de los escritos ps. clementinos. El personaje del Cristo adquiere en ellos importancia excepcional, y bien merece algún estudio.

---

[13] *Comm. in Isaiam* 11, 2; Resch, *Agrapha* 241; Usener, *Weihnachtsfest* 60; K. Schlütz, *Isaias* 45; Zahn, *GK* II. 690.

[14] *In Ioh.* II § 87: cf. Zahn *GK* II. 644, 1 y 690.

[15] Los sethianos enseñan la necesidad para el Logos de bautizarse en el agua viva, según la forma de esclavo. Aluden quizás al Jordán, cuando escriben: « Esta, dice, es la forma del siervo. Y ésta la necesidad de que el Logos de Dios descienda al seno de una virgen. Mas no basta, dice, que el Anthropos perfecto, Logos, éntre en el seno de una virgen y deshaga los dolores que hay en aquellas tinieblas (cf. *Act.* 2, 24). Pues luego de entrar en los impuros misterios de la matriz, se lavó (el Logos) y bebió la bebida del agua viva que salta, la cual ha de beber por necesidad el que haya de despojarse de la forma servil y revestir el vestido celeste» (Hippol., *Ref.* V, 19, 20 s. W 120, 20 ss.). — No basta la Encarnación. El Verbo se ha de santificar mediante el Agua viva, en cuanto a la forma misma revestida en su Encarnación. Las dos generaciones afectan a la humanidad, que como forma servil entra en el seno de una Virgen, y es lavada (= bautizada) en Agua viva.

Capitulo octavo

ELEMENTOS DE CRISTOLOGIA ENTRE LAS PS. CLEMENTINAS Y OTRAS FUENTES EBIONITICAS

Para los judíocristianos de grandes secciones ps. clementinas el Cristo encerraba una significación muy concreta. Adán poseía, según ellos, « el santo espíritu de Cristo »[1]; y había sido ungido con él, como « verdadero Profeta », recibiéndole del óleo del árbol de la Vida. Sin unción no hay Profeta.

> Hunc primum (= Adamum) Pater oleo perunxit, quod ex ligno vitae fuerat sumptum, ex illo ergo unguento Christus appellatur[2].

La concepción figura idéntica entre los Ofitas de Celso (= Orígenes)[3], en un reciente escrito de coloración barbelognóstica[4], y

[1] *Homil.* III, 20. Cf. Schoeps, *Theologie* 100 s.; Strecker, *Judenchristentum* 145 s.

[2] *Recogn.* I, 45 ; cf. ibid. I, 47 : « memini ... dixisse te de primo Homine, quia propheta fuit ... Si primus, inquit, Homo prophetavit, certum est, quod et unctus sit, quia sine unguento prophetare non poterat». Strecker o. c. 147 s. ; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* 110 ss. max. 113.

[3] Cf. Orígenes, *c. Cels.* VI, 27.

Véase Bousset, *Hauptprobleme* 297 ss. 304 s. ; y la nota de H. Chadwick, *Origen. Contra Celsum* 342, 2.

[4] En el tratado anónimo de Khenoboskion, que Schenke denomina « Abhandlung über den Ursprung der Welt», figura el clásico Olivo, llamado a santificar — por la unción en su óleo — a los Reyes y Sumos Sacerdotes de la justicia. La página ha llegado a nosotros, perdida como simple fotografía y a modo de espécimen, en una obra de vulgarización (cf. W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand* pp. 144-5 : facsímil 6. *Seite aus der » Offenbarung ohne Titel«*) : cf. p. 215 (foto : Akhbar el Yom, Kairo). —

El P. Quecke no ha tardado en identificar la página, comprobando su perfecta conexión con otra, ya publicada en fotocopia por Labib y traducida por Schenke : cf. H. Quecke, *Eine weitere Seite der koptisch-gnostischen*

entre los valentinianos, representados por *Ev. sec. Philippum* [5]; documentos, estos últimos, de indudable inspiración judía [6].

El santo espíritu de Cristo, « el magno y santo espíritu de presciencia » (τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως αὐτοῦ πνεῦμα) [7] tenía por efecto, además del profetismo, la perfección. Adán salió de las manos de Dios, perfecto e impecable, « respirando deidad » (πνέων θειότητος) [8]. Los gnósticos heredan también la idea, exaltando la perfección que Dios comunicó « sin envidia » al primer hombre [9], y no pudo comunicar el Demiurgo, por su natural

---

« *Abhandlung über den Ursprung der Welt*», Le Muséon 72, 1959, 351-2 (texto) 353 (versión).

Doy en versión las últimas líneas, conocidas ya, con las primeras del fragmento editado por Quecke. Son las únicas que aquí interesan :

> La acción de este árbol se halla escrita en el « Libro Santo » : » Tú eres el árbol del conocimiento, que está en el Paraíso, del cual comió el primer Hombre (y por ello) abrió su espíritu (y) amó a su *coimagen* (*šbrîne*), condenó a las demás ajenas imágenes (y) se retiró (σικχαίνειν) ante ellas [cf. *Hypostasis Archontum* ed. Labib 143, 18] «. Mas luego de esto, brotó el Olivo que santificará a los Reyes y Sumos Sacerdotes de la Justicia, que aparecerán en los últimos días. El Olivo empero apareció en la Luz del Primer Adán [cf. GCS Kopt. gnost. 338, 31. 354, 3] a causa de la unción (χρῖσμα) que reciben.

No está claro si el anónimo habla de dos olivos : uno, el que brotó en el Paraíso, después de haber el Primer Hombre comido del árbol de la ciencia ; y otro, el Olivo Ejemplar (del Pleroma ?).

La dualidad me parece muy probable. Ambos olivos tendrían por fruto el óleo, en orden a la unción. El del Paraíso produciría un óleo de Justicia, con arreglo a la santidad (de segundo plano : recuérdese el Dios Justo) que habría de conferir a los reyes y sumos sacerdotes de la Antigua Ley. El de la Luz (= Pleroma) derramaría el Espíritu Virginal, en el cual habrían de ser ungidos todos los predestinados, en la consumación de los siglos, para llegar a la Vista de Dios. Cf. Hanssens, *Hippolyte* 424 s.

[5] Ed. Labib 121, 16 ss. : versión Schenke § 92 : « Aber der Baum des Lebens ist in der Mitte des Paradieses. Und zehntausend Oliven (cf. Labib I, 157, 25 ss.), woraus die Salbung (χρῖσμα) entstanden ist, (entstanden) durch ihn für die Auferstehung (ἀνάστασις) ».

[6] Cf. Staerk, *Soter II*. 25 ss. ; Volz, *Eschatologie* 387 s. 404 Véase *Vita Adae et Evae* 36 ; *Acta Pilati* 3 (19) ; 2 *Henoch* 8, 3-5 ; y si place *Apoc. Mos.* 9. 3 ; *Acta Thomae* 157.

[7] Según expresión de *Homil.* III, 17, 1 (Rehm 62, 17 ss.). Cf. Schoeps, *Theologie* 101.

[8] *Homil.* VIII, 10, 1 (125, 21) = *Recogn.* IV, 9. Cf. Peterson, *Frühkirche* 118.

[9] El Anthropos ideal. Cf. infra p. 297 ss.

imperfección, a Adán [10]. Con mayor sencillez aún, el marcionita Apeles [11].

El pecado de Adán significaría que el « espíritu divino » habría podido faltar [12]. Sólo pecó el principio femenino, salido de él, Eva [13].

Todo lo cual recuerda algunas especulaciones gnósticas ; en particular la distinción entre el principio masculino (Cristo) y femenino (Prounikos), nacidos como primero y segundo (= abortivo) fruto de Dios [14], que hacen un matrimonio bien definido, aunque situado en región superior al mundo sensible [15]. E induce también a pensar en el « Hombre esencial » de Filón, creado a imagen y semejanza de Dios (según *Gen.* 1, 26 s.), a diferencia del hombre plasmado por El (conforme a *Gen.* 2, 7) [16]. Dudo que las tradiciones judíocristianas hayan distinguido entre el « ungüento » con que el Padre ungió al Primer Hombre Adán, y el *cuerpo* de éste [17]. Distinguieron ciertamente entre la persona de Adán y el Espíritu con que le ungió el Padre Dios. Antes de recibir la unción, Adán tenía su perfecta naturaleza de Anthropos : a manera de Hombre esencial, sin materia. Más aún, ateniéndonos a algunas expresiones técnicamente significativas, nació por singular generación, como verdadero Hijo de Dios. ¿ Al modo del Anthropos (= Logos) gnóstico ?

Y una vez nacido, recibió del Padre en unción el Espíritu de Dios :

> Deus cum fecisset mundum, tanquam universitatis Dominus singulis quibusque creaturis principes statuit [17a]...

---

[10] Cf. si lubet *Est. Valent.* I 392 s. ; C. Schmidt, *Epla. Apost.* 331 ss.

[11] Según testimonio de S. Ambrosio, *de paradyso* V. 28 : « Si hominem non perfectum fecit deus, unusquisque autem per industriam propriam perfectionem sibi virtutis adsciscit, nonne videtur plus sibi homo acquirere, quam ei deus contulit ?». Véase Harnack, *Marcion* 413* s. ; *Dogm. Gesch.* I⁴ p.284.

[12] Véase el recurso marcionita a esta misma idea, para probar la imperfección esencial al Demiurgo, en *Est. Valent.* I. 392 s.

[13] Cf. Schoeps, *Theologie* 102 ; Strecker, *Judenchristentum* 147, 1 con muchos paralelos sobre la impecabilidad de Adán.

[14] Cf. Iren. I, 30, 1-2 ; *Est. Valent.* I. 320 ss. ; *ET* 21.

[15] Cf. 2 *Clem.* 14, 1 ss. Véase W. Staerk, *Soter* II. 20.

[16] Cf. si lubet Seibel, *Fleisch und Geist* 6 ss. ; otros autores, en Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* III. 712 n. 63.

[17] Al menos material. Aquí yo veo un punto oscuro. La explicación de Peterson (*Frühkirche* 121) que remite a *ET* 50, 1 no está muy clara.

> Statuit ergo angelis angelum principem, et spiritibus spiritum, sideribus sidus, daemonibus daemonem ... hominibus hominem, qui est Christus Iesus. Christus autem dicitur eximio quodam religionis ritu ... Apud Iudaeos Christus communi nomine Rex appellatur. Causa autem huius appellationis haec est : quoniam quidem cum esset Filius Dei et Initium omnium, Homo factus est [18]. Hunc (= Hominem) primum Pater oleo perunxit, quod ex ligno Vitae fuerat sumptum. Ex illo ergo unguento Christus appellatur. Inde denique etiam Ipse (= Christus) secundum praedestinationem Patris, pios quosque cum ad Regnum eius pervenerint, velut qui asperam superaverint viam, pro laborum refectione simili oleo perunget, ut et ipsorum lux luceat, et Spiritu Sancto repleti immortalitate donentur [19].

El concepto del *Adam = Christus* se presenta aquí, dentro de una conocida tradición judía. El Cristo, personalmente identificado con el Primer Hombre, sería verdadero Hijo de Dios : un Hijo manifestado al exterior, como Ejemplar real de los hombres. En cuanto *Cristo*, significaba algo más : el Hijo de Dios, hecho Anthropos fuera del seno de Dios, y *ungido* por el Padre *con el Espíritu Santo.*

No está claro el efecto del ungüento en la persona del Hijo de Dios. Por lo que llevará a cabo en otros (« simili oleo ») cabe señalar algunos ; tanto más que hay paralelos gnósticos para confirmarlo. La « unción » hace del Cristo un ser « inmortal » : dotado de la ἀφθαρσία que constituye la Vida íntima y característica de Dios. Pero antes, le consuma en el orden de la visión, Ilumi-

---

[17a] Cf. e contra Homil. *de centesima* ... PLS 1, 60 in fine : « angelos enim dominus cum ex igne principum numero VII crearet, ex his unum in filium sibi constituere, quem Isaias dominum Sabaoth praeconaret, disposuit ».

[18] Por el contexto nada tiene que ver esta frase con la Encarnación del Hijo de Dios. El anónimo señala más bien el proceso del Cristo, con sus dos etapas : a) *de Hijo de Dios*, inmanente a El, y Principio del Universo, como Sabiduría interior a Dios : *a Hombre*, mediante su prolación o manifestación afuera ; b) *de Hombre a Cristo*, mediante la unción con el Espíritu Santo o Vida divina (= el ungüento del árbol de la Vida). — Sobre la unción cf. Strecker, *Judenchristentum*, 148 ; Staerk, *Soter II.* 13 s. 480.

[19] *Recogn.* I, 45.

nándole para ver a Dios Padre[20]. Los efectos, de menos a más, serán pues: Curación de la inhabilidad natural/Iluminación para ver a Dios/Inmortalidad divina[21].

La perspectiva que abren las Recogniciones hacia la unción de Aarón, y en general hacia los tres tipos clásicos de ungidos (reyes, profetas y sacerdotes) nos evoca la misma de s. Justino. Falta la alusión a *Ps.* 44, 8: y en consecuencia, un pasaje que relacione la Magna Unción (= Ejemplar) del Hijo de Dios, con las unciones del AT. Mas la idea se halla indicada en *Recogn.* I, 45 ss.

La unción del Cristo supera con mucho a la de los demás profetas. El « Verus Propheta » se presenta únicamente en Adán y en Jesús. Los grandes profetas del AT, incluídos los Patriarcas y Moisés[22], los Reyes y Sacerdotes del AT, no encarnan la totalidad de la unción de Adán = Cristo. Ni siquiera el Bautista Juan:

---

[20] Lo cual equivale a corregirle la imperfección natural en orden a la Vista de Dios.

[21] En substancia los mismos efectos que la unción del Espíritu Santo obraba entre los Eones del Pleroma valentiniano. Cf. supra p. 146. Algunas líneas del *Evang. sec. Phil.* (probablemente valentinianas) lo confirman: ed. Labib 133, 27 ss. Schenke § 125 in fine: « Und alle, die sich in ihm (= en la Luz del Pleroma) befinden, werden [die] Salbung (χρῖσμα) [empfangen]. Dann werden die Sklaven frei (ἐλεύθερος) sein und die Gefangenen (αἰχμάλωτος) erlöst werden. — Ed. Labib 130, 18 ss. Schenke § 122 fere in fine: « Die anderen aber (= los psíquicos) mögen begehren (ἐπιθυμεῖν), sei es auch nur (κἄν) ihre Stimme zu hören und die Salbe zu geniessen (ἀπολαύειν) ... ». Véase también la exegesis de la parábola del Buen Samaritano ed. Labib 125, 35 ss. Schenke § 111.

[22] Véase la doctrina ps. clementina de las siete (ocho) columnas: *Homil.* XVII, 4 (Rec. II, 47): Schoeps, *Theologie* 105 ss.; Strecker, *Judenchristentum* 150 s. M. Werner (*Entstehung* 114 n. 37) atribuye a los valentinianos la peregrina idea de que la Encarnación del Salvador se repite siempre de nuevo. Para ello se funda en Clemente Al. *Eclog. proph.* 23, 3. Puech (*La Gnose et Le Temps* 71) recoge la sugerencia de Werner sín reparo alguno. — Pero ni la *Ecloga profética* 23 denuncia su índole valentiniana, ni menciona siquiera la idea que le atribuye Werner. Clemente Al. recoge en ella una doctrina común también a los eclesiásticos. Dios se acomoda al principio « simile simili » (τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ), y para salvar a los hombres se reviste de la humana naturaleza, hablándoles primero en los profetas (cf. *ET* 19, 2) y luego en la Iglesia por los apóstoles y doctores. No trata el Alejandrino de una Encarnación substancial, y menos iterada, sino sólo de una acomodación del Salvador al hombre, común a la Antigua y Nueva Economía de la salud.

> Et ideo Iesus quidem et Christus est, Iohannes vero solum propheta, et tantum interest inter ipsum et Iesum quantum inter praecursorem et eum cui praecurritur, et quantum inter eum qui legem dat et eum qui legem servat [23].

Sólo Jesús encarnó al Cristo = Adán. El Cristo que vino sobre El era verdadero Hijo de Dios, Y por serlo, al momento de unírsele — en el Jordán, no en Belén — hízole también Hijo de Dios [24], y principio de todas las cosas, ungido por el Padre con el ungüento del árbol de la Vida. Adán = Cristo, según indicamos, no parece haber poseído cuerpo alguno material, sino sólo la persona del Hijo de Dios (= Primer Anthropos) ungida con el Espíritu Santo. Pudieron por tanto las ps. clementinas concebir a manera de *crasis* la unción del Cristo con el Hijo de José. Cristo = Adán asumiría en el Bautismo al hombre Jesús [25].

El judaísmo tardío admitió que el Espíritu y Virtud de Elías — y aun la persona de Elías — reencarnara en el hijo de Zacarías y de Isabel, apareciendo con el nombre de Juan [26]. La preexistencia personal del Cristo = Adán, por un lado, y la del hijo de José por otro, no planteaba dificultad mayor. Cristo descendería a Jesús ungiéndole en su humanidad, y convirtiéndole en el Nuevo Adán : solo diferente del Primero, en cuanto al substrato o elemento humano.

El helenismo hubiera traducido la unión entre Cristo y Jesús

---

[23] *Rec.* I, 60. Para *Adam = Christus* cf. Staerk, *Soter II.* 25 ss. y la bibliografía de Strecker, *Judenchristentum* 149 ;

[24] Cristo, en cuanto Hijo de Dios era ya consubstancial con el Padre. No precisamente « ad aequalitatem», en sus propiedades ni en sus apelaciones y atributos. Esto explica el que nunca se denominara a sí propio « Dios» (θεός), sino Hijo de Dios (υἱὸς θεοῦ), no obstante su estricta natividad divina. Léase *Homil.* XVI c. 15 s. (cf. si lubet Strecker, *Judenchristentum* 193 ; *Est. Valent.* I. 710 ss.). Yo no sé que pueda discutirse la naturaleza y filiación divina del Cristo en pasaje tan capital.

[25] La no corporeidad de Adán explicaría quizás la índole Universal de su alma, que sólo pasó como tal a Jesús. En este orden vendría bien la noticia de Mario Victorino (*in Epl. ad Gal. I* in c. 1, 15 ss. : PL 8, 1155 : « Dicunt enim (Symmachiani) eum ipsum (Iesum) Adam esse et esse animam generalem». Cf. H. J. Schoeps, *Theologie* 109 s. ; Schmithals, *Gnosis* 114 ; si lubet Benz, *M. Victorinus* 115 ss. ; T. Gregory, *Platonismo Medievale* 35 s. n. 4.

[26] Lo mismo la Gnosis : cf. C. Schmidt TU 8/1 p. 433 ; Estudios Eclesiásticos 33 (1959) 85. — Puede verse Volz, *Eschatologie* 195 s.

por la *crasis*. En virtud de su mayor nobleza y eficacia, el Cristo asumía la parte personal activa de Jesús ; igual que en la *crasis* antropológica, el alma determina por su mayor dignidad la unión substancial y personal del hombre [27].

---

[27] Mencionemos en nota la extraña doctrina de s. Metodio de Olimpo. Después de haber alegado algunas razones obvias para contrastar Adán con Cristo, continúa así :

» Estas son, a mi juicio, las principales objeciones aducidas por los que no quieren comparar al primer hombre con Cristo, despreciando, al parecer, la autoridad sapientísima de Pablo. Examinemos, pues, con cuánta verdad y fundamento se aplicó a Cristo lo dicho de Adán, no solo considerando a éste como figura y representación, sino viendo en él expresamente a Cristo, ya que al primer hombre había descendido el Verbo, que existe antes de todos los siglos. Convenía en efecto que el primogénito del Dios y germen primero y unigénito, [a saber] la Sabiduría, se hiciera hombre mezclándose (κερασθεῖσαν) con el Hombre Protoplasto y primogénito de los hombres. Porque el Cristo viene a ser esto, un hombre lleno de pura y perfecta divinidad, y un Dios que ha penetrado (κεχωρημένον) en un hombre. Pues era convenientísimo que el más antiguo de los Eones y primero entre los Arcángeles, destinado un día a conversar con hombres, viniera a habitar dentro del más antiguo y primero de los hombres, Adán. Porque de esta suerte reproduciendo [Dios] lo que desde el comienzo [había hecho], y replasmándolo nuevamente de la Virgen y el Espíritu, fabrica al mismo. Ya que también al principio, cuando la tierra era todavía virgen y no había sido trabajada, plasmó del lodo, sin necesidad de germen vital, al animal más racional« [*Sympos.* III c. 4 per totum (Bonwetsch 30, 16 ss.) cf. ib. III c. 8 (Bw. 35, 3 ss.)].

El lenguaje de s. Metodio, aunque atrevido, deja a salvo la distinción entre la humanidad de Adán y la de Jesús. Indica sin embargo *una cierta* identidad personal, pues ambas las asumió el Verbo, y al parecer en unidad de *crasis* (κερασθεῖσαν, κεχωρημένον).

No obstante tal unión, la Sabiduría dejó obrar según las leyes naturales a la humanidad asumida, sin comunicarle aún su inmortalidad e impecabilidad. Adán pecó, como pueden también pecar los profetas, depositarios del Espíritu. Y la Sabiduría se ahuyentó de él :

» Cuando, por decirlo así, era Adán todavía masa húmeda que estaba modelándose entre las manos del Creador y aun no se había endurecido, a manera de arcilla cocida, con la inmortalidad (cf. e contra Iren. IV, 39, 2), el pecado, como agua que va destilando gota a gota, produjo su destrucción. Por lo cual Dios, humedeciendo nuevamente la masa, la plasmó a su gusto, convirtiéndola en creatura de honor ; la endureció ante todo y consolidó en el seno maternal de la Virgen, y uniéndola y mezclándola con el Verbo, la sacó a la vida, íntegra e irrompible, para que no fuera de nuevo deshecha por las aguas de la corrupción y cayera otra vez des-

UNION ENTRE EL CRISTO Y JESUS

Hay frases que a primera vista previenen contra una verdadera unión personal entre Cristo y Jesús. Quiero decir, en el Ebionismo. Suele citarse una cláusula de s. Ireneo:

> Vani autem et Ebionaei, unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri generationis perseverantes fermento; neque intelligere volentes, quoniam Spiritus sanctus advenit in Mariam, et Virtus altissimi obumbravit eam: quapropter et quod generatum est, sanctum est, et filius altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem eius, et novam ostendit generationem ... Reprobant itaque hi commixtionem vini caelestis, et solam aquam saecularem volunt esse, non recipientes Deum ad commixtionem suam[1].

---

truída« [*Symp.* III c. 5; cf. Ibid. c. 8: ὁ ἄνθρωπος συγκερασθεὶς τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ ζωῇ].

Esto significa que la *crasis* de la divinidad y la humanidad no la creyó s. Metodio título suficiente para la comunicación de todos los idiomas. Sin él quizá entenderlo, apuntaba la distinción de naturalezas en Adán (resp. en Jesús) con sus leyes físicas independientes. Por vía indirecta confirma una idea indicada ya. Entre los propios escritores eclesiásticos, la humanidad de Jesús se hallaba sujeta a las leyes físicas del crecimiento en sabiduría y gracia. Sin que la conciencia de la divinidad haya irrumpido en ella antes de la Iluminación del Jordán. — Cf. si lubet Peterson, *Befreiung Adams* 122 s.

El P. Musurillo en sus notas a s. Metodio (*The Symposium*, ACW 27, London 1958) se levanta contra nuestra exegesis, defendida ya por Bonwetsch (*Theologie des Method.* 92), Harnack (*DG*[5] I. 785) y E. Mersch (*Le Corps mystique*[3] 343-7); y adopta la de J. Farges (*Les Idées Morales et Religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris 1929, 126 ss.), agregando (*Symposium* 197 n. 11): « Methodius nowhere says that the Logos was actually united to the first man, Adam, but that in Christ, the Word, in being united to human nature, was somehow united with Adam». Metodio tiene sus fórmulas, y ciertamente nunca enseña « expressis verbis» que el Verbo se unió *actual* e *hipostáticamente* al primer hombre Adán: pero ¿ es menester que lo diga así? El propio Farges (o. c. 127) rehuye el estudio de las expresiones de Metodio, y aun reconoce (ibid. nota 1): « Cette conception si bizarre, *prise littéralement* (las itálicas mías), est attribuée par saint Epi-

Pero este y otros testimonios análogos de Tertuliano, Orígenes y demás [2] sólo afectan al estadio prebautismal, que no hace dificultad. El problema está en si la unión Cristo/Jesús — entre el Cristo celeste y el hijo de José, acabado de bautizar — alcanza el grado de la unión « personal ». Los antiguos heresiólogos, que yo sepa, no se han significado en ningún sentido ; al menos, con claridad.

Sólo indirectamente vale su testimonio. S. Ireneo rechaza una Economía soteriológica perfecta e integral, con la unión Cristo/Jesús *a partir del Jordán*. No le interesa la índole de dicha unión. Fuera o no substancial — así al parecer discurre — hubo de verificarse desde el primer momento de su humana existencia [3].

El problema afecta por igual al Ebionismo de las ps. clementinas que al de los grandes heresiólogos. Habría dificultad en resolverlo, si los Ebionitas hubieran visto en el Espíritu que desciende sobre Jesús, un elemento « accidental » como el de los profetas del A.T. O si concibieran al Mesías dentro de los cánones reducidos de un Trifón.

Pero a juzgar por el Ev. de los Hebreos, que recoge una tradición común al Judaísmo tardío [4], Jesús recibió al Espíritu *total* de manera muy superior a los profetas. Además de venir en plenitud, el propio Espíritu habla a Jesús. Tales perfiles van mejor con el Cristo = Adán personal, de las ps. clementinas, que con el Cristo Superior impersonal a que alude s. Ireneo (*adv. haer.* I, 26, 1 s.).

Por paralelismo con *EvEb* el Espíritu (= Cristo) no descansó sobre Jesús fuera, sino dentro (εἰσελθούσης εἰς αὐτόν). Hubo una verdadera *crasis* : unión del todo con el todo (δι' ὅλων κρᾶσις), y

---

phane aux Ébionites ... Chez Méthode, elle doit résulter de l'exagération du parallèle entre Adam et le Christ». Y en el texto : « Faut-il prendre au *pied de la lettre* cette nouvelle création d'Adam au sein de la Vierge et l'union du Logos avec le premier homme lui-même ?». Se refiere a los pasajes discutidos (*Sympos.* III, 4 y 8). Cf. W. Staerk, *Soter* II. 39.

[1] Iren V, 1, 3. Cf. Iren III, 19, 1 (nude tantum hominem). 2 (homo tantum).

[2] Cf. Schoeps, *Theologie* 73.

[3] Léase por entero Iren V, 1, 3.

[4] Véase s. Jerónimo, *in Isaiam* 11, 2 : « Factum est autem, cum ascendisset Dominus de aqua, descendit *fons omnis Spiritus Sancti* et requievit super eum, et dixit illi ... Cf. Strecker, *Judenchristentum* 151 ; Zahn, *GK* II. 689 s. ; Schlütz, *Isaias* 21 s. ; véase también s. Epifanio, *haer.* 30, 3, 6 : εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός, καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον. Cf. Schmithals, *Gnosis* 111, 1.

no simple iuxtaposición ni confusión [5], ni menos unión accidental del Espíritu profético con el alma, dinámica (κατὰ δύναμιν) [6].

Ni siquiera s. Ireneo requiere, a mi entender, más para lo que hoy denominamos unión personal. Habla de « commixtio vini caelestis » [7] : término en sí aplicable técnicamente a la unión personal entre dos naturalezas inconfusas [8].

---

[5] Cf. *ET* 17.

[6] Cf. *ET* 19, 2 ; si lubet Orígenes, *C. Cels.* VI, 79 fere ex integro.

[7] Cf. *Epideixis* 41 (vers. Froidevaux) : « Son précurseur, Jean-Baptiste ... fit savoir que celui-ci est le Christ, sur lequel l'Esprit de Dieu avait reposé, *uni* (xarneal) avec sa chair». El Verbo griego original debía de ser μίγνυμι, κεράνυμι o uno de sus compuestos. Advierte el P. Froidevaux h. l.: « κεράννυμι no significa necesariamente mezclar». Mas los ejemplos que cita de s. Ignacio (*Smyrn* 3, 2 y *Ephes* 5, 1) y de s. Clemente Romano (1 *Clem.* 37, 4) denuncian un uso metafórico, y si algo prueban confirman el sentido literal constante de κεράννυμι y sus similares (« mezclar»). Dos pasajes de Tertuliano, alegados por el mismo P., no dejan lugar a duda : *Apolog.* 21, 14 : « homo deo mixtus» (*Apolog.* 39, 11 no lo encuentro) ; *adv. Marc.* II, 27 : « in filio ... miscente in semetipso deum et hominem». En *adv. Prax.* 27 : « videmus duplicem statum, *non confusum*, sed coniunctum, in una persona, deum et hominem Iesum». Tertuliano rechaza la σύγχυσις, mas no la σύγκρασις de las dos naturalezas en Cristo : el término *mixtura* (ibid. 27, 8) no significa aquí lo que el griego κρᾶσις, cuyo efecto mantiene íntegras las naturalezas componentes, sino « mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento, et incipit nec aurum esse ... neque argentum ... dum alterum altero mutatur et tertium quid efficitur». Véase en cambio *de carne Christi* 15 : « agnoscunt hominem deo mixtum et negant hominem» (ed. Evans p. 54, 34 y p. VIII). Lo mismo s. Cipriano, *Idol.* c. 11 : « carnem spiritus sanctus induitur, deus cum homine miscetur» ; ps. Cipriano, *de mont. Sina* : « spiritus carni mixtus Iesus Christus». Cf. si lubet Hugo Koch, *Cyprianische Untersuchungen* 424.

[8] Igual que a uniones accidentales, como la del Espíritu y el alma. Cf. Novat., *trinit.* 29 (Fausset 109, 11 ss.) : « qui id agens in nobis ad aeternitatem et ad resurrectionem immortalitatis corpora nostra producat, dum illa in se assuefacit cum caelesti virtute *misceri*, et cum spiritus sancti divina aeternitate sociari» ; Origen., *in Ioh.* I, 28 GCS IV. 36, 12 ss.: ἐφ' ὧν ἀνακέκραται τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἡ ἑκάστου ψυχὴ καὶ γέγονεν ἕκαστος τῶν σῳζομένων πνευματικός ; *de Orat.* X, 2 GCS II. 320, 13 s. : ἀνακραθῆναι τῷ ... τοῦ κυρίου πνεύματι ; *fragm. in* 1 *Cor.* X JTS 9, 239. 6-10 ; *in Ioh.* XIX, 3 (1) GCS IV. 301, 15 ss. ; ib. XIX, 4 (1) IV. 303, 1 ss. — Cf. Iren. V, 6, 1 : « perfectus autem homo commixtio [substantialis] et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris, et admixta [substantialiter] ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei ... Quum autem Spiritus hic commixtus [accidentaliter] animae unitur plasmati ... Commixtio autem et unitio horum om-

La *crasis* entre el Salvador y el Cristo Animal, para los valentinianos, tenía lugar en la persona del primero. La crasis entre el alma (resp. mente) y el cuerpo, asumido a su descenso al mundo, según una teoría comunísima en el helenismo[9], era asimismo personal. Por tratarse de una noción vulgar, los Ebionitas nunca se detuvieron a justificar la posibilidad de una verdadera « mixtión » entre el Cristo y Jesús, durante el Bautismo del Jordán.

La única dificultad, que recurre con insistencia entre los heresiólogos, va contra la unión « temporal », entre el Bautismo y la Pasión[10]. S. Ireneo no se avenía a que el Hijo de Dios hubiera asumido a Jesús en la edad adulta, sin « recapitular » y santificar las demás edades del hombre[11]; ni asumir la « antiqua plasmatio » en su integridad[12].

¿ Negaba con esto que la unión Cristo/Jesús, verificada según los Ebionitas a partir del Jordán, fuera substancial (κατ' οὐσίαν), y por ende también personal ?

Ignoro que los críticos hayan planteado así el problema. Casi todos ellos[13] suponen que basta situar la unión entre Cristo (el elemento superior divino) y Jesús (el elemento humano) en el Jordán, para definir tal doctrina por adopcianista[14]. Según

---

nium, perfectum hominem efficit». Los paréntesis cuadrados, naturalmente, son míos : cf. si lubet Iren V, 9, 2.

[9] Cf. Kroll, *Lehren* 283 ss. ; y sobre todo E. L. Fortin, *Christianisme* ... 114-119. 147 ; Dörrie, *Porphyrios* 26 s. 45 ss. et passim.

[10] Cf. Iren. *adv. haer.* I, 26, 1.

[11] Cf. *adv. haer.* II, 22, 4 : « Omnes enim venit per semetipsum salvare : omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et iuvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus sanctificans infantes ; in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus et iustitiae et subiectionis ; in iuvenibus iuvenis, exemplum iuvenibus fiens et sanctificans Domino ...».

[12] Cf. omnino Iren IV, 33, 4.

[13] Véase en cambio Seeberg, *DG* I³ p. 263 : Eine Leugnung der « Gottheit Christi» kann man auch diesen Judenchristen kaum nachsagen. Sie haben freichlich Christus als einen « Propheten der Wahrheit» bezeichnet und von einem Fortschritt in seinem Leben geredet, aber ihn auch als Gottes Sohn anerkannt gemäss der ihm zuteil gewordenen göttlichen Leitung ; das eigentliche und spezifisch Göttliche in ihm war eben der in ihm eingegangene Geist, dieser bedingte sein Leben und machte ihn zum Gottessohn.

[14] Así v. gr. Benoit, *Baptême* 64 s. y 181 ; Lawson, *Biblical Theology*

ellos, el hecho de haber Cristo « escogido » al hombre Jesús para descansar en él y ungirle consigo, significa que la filiación divina de Jesús, aun después de la unión Cristo/Jesús, es « adoptiva ». No cuenta para ellos la circunstancia de la efusión plenaria (« fons omnis spiritus sancti ») [15].

Pero tal terminología se presta a innumerables equívocos. Loofs y Seeberg no quieren, y con razón, hablar de una cristología adopcionista [16].

Conviene en efecto distinguir entre la unión « profética » del Espíritu con el hombre — tal como tenía lugar en algunos personajes del AT — y la unión *substancial* del Espíritu con Jesús. Ambas uniones son enteramente distintas, y por tales las distinguía ya Clemente Alejandrino [17]. En el supuesto de la identidad entre el Espíritu profético y cl E. de adopción [18], la unión profética accidental lleva naturalmente a la « filiación adoptiva ». La segunda, substancial y total (δι' ὅλων κρᾶσις), funda la comunicación de idiomas y lleva a la filiación natural. El hecho de que antes de la *crasis* Jesús sea mero hijo de José, y « escogido » para mayores designios, no significa que la unión del Jordán haya de ser accidental y « adoptiva ». La dificultad arrianizante de los maniqueos [19] es más especiosa que real. Jesús no sería *desde su nacimiento humano* Hijo natural de Dios, es claro, pero una vez asumido por el Cristo en el Jordán pasaría a ser en adelante Hijo natural de Dios. *Cristo = Adán* haría las veces de único principio « continente » (αἴτιον συνεκτικόν) en el compuesto, eliminando *por superación* la personalidad previa de Jesús.

Entonces, que yo sepa, no había otro medio de significar la unión personal [20]. En uniéndose el Cristo celeste al Hijo de

---

65. Pienso singularmente en Bousset, *Kyrios Christos* 263 ss. y en los críticos liberales que rechazan toda filiación natural divina.

[15] Provocan en cambio a s. Epifanio, *haer.* 30, 16, 3 cf. ibid. 14, 4.

[16] El propio Harnack *DG* I[4] p. 214, 3 escribe: Zuzugestehen ist, dass die Bezeichnung « adoptianisch» irreführend sein kann.

[17] Cf. *Exc. ex Theod.* 19.

[18] Cf. p. 334 ss.

[19] Según *Acta Archelai* c. 59 (50) ed. Beeson 86, 16 ss.: « Si enim hominem eum tantummodo ex Maria dicis et in baptismate spiritum percepisse, *ergo per profectum filius videbitur et non per naturam.* Si tamen tibi concedam dicere secundum profectum esse filium quasi hominem factum hominem vere esse opinaris, id est qui caro et sanguis sit?»

[20] Cf. Harnack *DG* I[4] p. 214, 3: Dass die Frage, was das Personbildende in Christus gewesen sei, anachronistisch est, kann nicht zugestanden werden.

José (κατὰ κρᾶσιν), pasó Jesús a ser Hijo verdadero de Dios, pues la *crasis* técnicamente entendida [21] legitima la comunicación de idiomas. En la doctrina misma católica, la elección del alma de Jesús, hecha por el Verbo antes de asumirla, no significa que la haya simplemente adoptado.

Con arreglo a un testimonio de s. Hipólito, críticamente inseguro [22], algunos [23] negaron la divinidad (estricta) de Jesús a raíz de la bajada del Espíritu [24]. Ni el texto ni su paralelo [25] aclaran dudas [26]. *Pistis Sophia* denuncia expresiones que denotan una cierta distinción entre el Espíritu del Salvador y Jesús [27]: pero que en modo alguno prueban su adopcianismo.

---

[21] Y no hay razón para entederla de manera distinta a como la concebían los Estoicos, y algunos eclesiásticos con ellos. — Es lo que tampoco ha considerado Schoeps (*Theologie* 71-78), cuyos argumentos no prueban el « adopcianismo » estricta y teológicamente entendido.

[22] *Ref.* VII, 35, 2 (W. 222, 11 ss.).

[23] Quizás Teódoto el Coriario y los suyos.

[24] Otros (ibid.) la enseñaron a partir tan sólo de la resurrección.

[25] *Ref.* X, 23, 2.

[26] Cf. si lubet Sühling, *Taube* 76 ; y sobre todo Seeberg, *DG* I³ p. 564.

[27] Cf. c. 100 ed. Schmidt GCS 159, 18 ss. : Als nun Andreas dieses gesagt hatte, da regte sich der Geist (πνεῦμα) des Erlösers (σωτήρ) in ihm, er rief aus und sprach : Bis wie lange soll ich euch ertragen ? ... C. Schmidt TU 8/1 p. 459 n. 1 parece descubrir aquí, como en alguna otra ocasión, un rasgo de adopcianismo (cf. ibid. 433 n. 1). — A mi entender gratuitamente.

TESTIMONIO DE S. EPIFANIO

Más de uno encontrará excesiva mi reserva por definir la unión Cristo/Jesús realizada en el Jordán. ¿No está ahí el testimonio decisivo de s. Epifanio, en su noticia sobre los Ebionitas (*Panar. haer.* 30, 16)? De creer al P. Daniélou sería la más precisa entre las de los heresiólogos [1]. Ahora bien, entre las atribuciones de s. Epifanio figuran las siguientes:

> (Los Ebionitas) ponen dos individuos ordenados por Dios: uno, el Cristo, y otro, el diablo. Al Cristo, dicen, tocóle en suerte el siglo futuro; al diablo el siglo presente. (Todo) por ordenación del Omnipotente, y según petición de cada uno de ellos. Por tal motivo enseñan que Jesús fué engendrado de simiente de varón, y escogido. Fué llamado Hijo de Dios por elección. Cristo vino a él (εἰς αὐτόν) desde arriba en figura de paloma. No dicen que haya nacido El (= el Cristo) de Dios Padre, sino que ha sido creado (κεκτίσθαι) como uno de los Arcángeles, aunque mayor que ellos, pues domina sobre los ángeles y sobre todas las cosas hechas por el Omnipotente ... [2].

Tales líneas no consienten, al parecer, controversia. Jesús, aun después de unido al Cristo, en el Jordán, continúa siendo hijo del hombre. A lo más, supuesta la unión personal con el Cristo, comenzaría a ser arcángel, y solo « abusivamente » Hijo de Dios.

Pero ¿merece s. Epifanio la fe que le da el P. Daniélou? Yo no lo creo. Sus líneas prueban demasiado. No solo destruyen la filiación natural divina de Jesús, sino aun la filiación adoptiva. Su elección para recibir en sí un « arcángel » dista mucho de justificar la elección para Hijo de Dios (υἱὸς θεοῦ).

A lo más, Jesús, puro hombre, habría sido escogido para recibir en el Jordán al primer arcángel, previamente constituído

---

[1] *Judéo-Christianisme* 68: Nous connaissons d'abord les Ebionites par les notices des hérésiologues. La plus précise est celle que leur a consacrée Epiphane ... Panarion, XXX, 16. — Cf. ibid. 75.

[2] Epiph. *Panar. haer.* 30, 16, 2 ss. cf. *Recogn.* I, 45.

por Dios, Hijo suyo adoptivo. La adopción divina afectaría *per se* al arcángel, y sólo por comunión con él al hijo de José.

S. Epifanio denuncia haber recogido « a su modo » algunas noticias, de resonancias ps. clementinas [3] y cuyos paralelos judíos sería fácil señalar [4]; pero mal asimiladas en lo « cristológico » y no demasiado coherentes. Entre otros heresiólogos hay elementos más seguros, que en su aparente imprecisión llevan el sello de una mayor autenticidad, o por lo menos inspiran mayor confianza.

El testimonio de s. Epifanio prueba demasiado, y no deja margen a nuestro vulgar « adopcianismo ». Si algo demuestra, sería en la línea de la llamada « Engelchristologie » : a raíz de la unión Cristo/Jesús, el hijo de José comenzaría a ser « abusivamente » Hijo de Dios, estrictamente « arcángel » o a lo más « protoctisto » de Dios [5].

Igual que la cita de s. Epifanio, ninguno de los argumentos « pro adoptianismo » ebionítico demuestra su intento.

Sería con todo atrevido dar por personal la unión Cristo/Jesús, entre los Ebionitas. Digamos que para ellos la unión del Espíritu divino con Jesús superó totalmente la medida de los profetas [6]. Cristianos, hubieron de superar las creencias demasiado modestas de judíos como Trifón. Y supuesta la aceptación, en principio, del Ev. de s. Mateo, resulta pobre traducir su doctrina cristológica por las solas categorías del hebraísmo coetáneo de s. Justino [7].

¿ Se puede ir más adelante, definiendo con seguridad la unión de Jesús con el Cristo bajado del cielo ? Ocurre aquí lo que más tarde con Pablo de Samosata. Con esta diferencia. Para Pablo el problema de la unión comienza desde que Jesús es concebido

---

[3] Cf. ibid. 30, 16 in fine: Seeberg, *DG* I. 262 ss. Cf. supra p. 295 ss.

[4] El P. Daniélou, *Judéo-Christianisme*, 69 señala alguno en el « Manual de Disciplina» DSD, III, 20. Otros muy cercanos a la mentalidad denunciada por el Santo, en M. Werner, *Entstehung* 303 ss. Véase también ps. Cipriano, *de centesima sexagesima tricesima* ed Reitzenstein ZNW 15 (1914) 82 ; PLS I. 60 in fine. Cf. si lubet Daniélou, o. c. 173.

[5] Cf. si lubet Werner, *Entstehung* 302 ss. 321 ss. ; Lebreton, *Trinité* II. 651-59 con buena bibliografía (651, 1) ; Daniélou, o. c. 173.

[6] Cf. Seeberg, *DG* I. 258 ss. — Dejando a salvo la excepcional dignidad de Adán (entre las ps. clementinas), que se deja sentir aun en s. Metodio de Olimpo : cf. Bonwetsch, *Theol. d. Method.* 94 ; Seeberg ib. 593 s. Véase últimamente Strecker, *Judenchristentum* 148 s. con buena bibliografía.

[7] Como también decir con Daniélou (*Judéo-Christianisme* 75) : « Ils — los Ebionitas — rejettent également tout l'aspect sotériologique du christianisme».

del Espíritu Santo [8]. Para los Ebionitas, desde el descenso del Espíritu en el Jordán. ¿ De qué índole fué dicha unión ? [9] Personalmente yo me inclino a que el Ebionismo superó la unión admitida por el Samosateno. El Cristo era más que un simple atributo divino. Más que la Sabiduría (δύναμις), inherente según Pablo a Jesús [10]. Y la unión del Cristo con Jesús era entre los Ebionitas más íntima. Si los documentos no la denominan substancial, tampoco la presentan meramente dinámica. El fin a que se ordenaba indica el predominio del Cristo sobre la humanidad de Jesús ; y supone que aun cuando temporal, la unión Cristo/Jesús llegó a ser en κρᾶσις. La dificultad reside en determinar por un lado la personalidad ebionítica del Espíritu (= Cristo ? = Arcángel ?) que se une a Jesús ; y por otro la causalidad del Espíritu sobre Jesús. Supuesto lo primero, y es el punto oscuro del *EvEb* y *Ev. sec. Hebr.*[11], no resultaría demasiado arduo definir, según la índole de los documentos, la causalidad del Espíritu.

EvEb indica con evidencia que la unión del Espíritu con Jesús, hace de éste Hijo de Dios. Si la segunda Voz del cielo (Yo hoy te engendré) fuera una glosa de la primera (Tú eres mi Hijo, el amado, en tí me he complacido), *EvEb* daría a entender que ninguno de los profetas del AT. ha sido Hijo de Dios,

---

[8] Cf. G. Bardy, *Paul de Samosate*[2] 458, 1 donde corrige a Tixeront.

[9] Cf. Bardy o. c. 460 ss.

[10] Véanse los testimonios del Samosateno en Bardy, o. c. 460 ss. ; H. de Riedmatten, *Actes du Procés ...* 143 ss.

[11] El término « fons omnis spiritus sancti» representa simplemente — dentro del tecnicismo más obvio (cf. *Jer.* 2, 13 ; 17, 13 ; *Ps.* 36, 10 ; *Is.* 12, 3 y *Ez.* 47, 1-12) — el principio vital de Dios. Por otra parte, el Espíritu que habla a Jesús en el *Ev. sec. Hebr.* es el E. de profecía. Se dirige a Jesús como a Hijo suyo personal. Y algo más tarde le lleva, como una madre a su hijo. Véase Orígenes, *in Ioh.* II 12 (6) : ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου... (cf. asimismo *Homil. in Jer.* XV 4 ; s. Jerónimo, *In Mich.* 7, 6 ; in *Is.* 40, 9). El Espíritu Santo, seno del Padre, recurre entre los gnósticos : cf. *Evang. Ver.* 24, 10 s. ; Hippol., *Ref.* V, 8, 45 ; Iren I, 30, 1 s. (prima foemina = Spiritus sanctus). Sin negar el influjo semítico en la identidad Spiritus = Mater, conviene no olvidar la teología de la procesión del Hijo (entre los prenicenos), fruto simultáneo del Padre y del Espíritu (paterno) ; procesión que por su continuidad coexiste con todos los actos de la vida de Jesús, desde su unión personal con el Verbo. A esta luz apreciará el lector en su justo valor algunos juicios. Cf. si lubet Goguel, *Jean-Baptiste* 183 s. ; K. Schlütz, *Isaias* 21 ss. ; y las introducciones de Vielhauer a los evangelios judíocristianos, apud Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*[3] p. 75 ss.

en el sentido de Jesús. En tal hipótesis, viene espontánea la alternativa: el Espíritu profético del AT ¿era *eiusdem naturae* que el Espíritu Santo, inherente a Jesús; o no? En el primer caso — según la tesis implícita del *Ev. sec. Hebr.* — Jesús solo se distinguiría de los profetas, *en la medida* de la filiación divina. En el Espíritu profético habría que ver durante el AT un verdadero « espíritu de filiación ». Jesús merecería llamarse Hijo Predilecto, por la predilección de que fué objeto al ser elegido y hecho Mesías.

En el segundo caso — era la tesis marcionítica y gnóstica — Jesús vendría dotado de un Espíritu Nuevo, de una Filiación desconocida hasta entonces, con la cual había de inaugurar una Nueva Economía. Tal explicación se confirmaría por la actitud anti-sacrifical que según *EvEb* adoptará Jesús en su evangelio: « He venido a disolver los sacrificios, y si no dejáis de sacrificar, no se apartará de vosotros la ira »[12]. Semejante nueva Filiación ¿es simplemente adoptiva, aun para la humanidad de Jesús? Aquí reside la máxima dificultad. Yo no creo que sea insuperable. Y las vías de solución estarán a merced de las analogías que se quiera urgir. Si valiera el paralelo con Teódoto el Botero, que expresamente niega se haya Jesús hecho dios en el Jordán[13] — a pesar de haber identificado el Espíritu Santo con el Cristo — la cosa no ofrecería dificultad: Jesús no se habría unido personalmente con el Cristo celeste, sino sólo *dinámicamente* (κατὰ δύναμιν). Su humanidad habría recibido con ello la filiación adoptiva.

En cambio, las analogías con los gnósticos de primera línea orientan más bien hacia la doble filiación, natural y adoptiva: natural, porque el Espíritu Santo (= Cristo) es en ellos tan personal como el propio Verbo; y juntamente adoptiva, por los efectos nuevos del Espíritu en la humanidad de Jesús.

---

[12] Apud Epiph. *haer.* 30, 16, 5. Cf. lugares paralelos de las ps. Clementinas v. gr. *Recogn.* I 37. 39; *Homil.* III 56; III 24. 26. 51.

[13] Hippol., *Ref.* VII, 35 (Wendland 222, 11 ss.): θεὸν δὲ οὐδέποτε τοῦτον γεγονέναι αὐτὸν θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος.

HACIA LA VERDADERA PERSPECTIVA

El problema sin embargo tiene su solución probable, mas no por solos documentos ebioníticos. Para llegar a ella me atengo aquí al *EvEb* y a sus analogías con determinados autores eclesiásticos, fundadas en la variante de *Lc.* 3, 22b « Yo te engendré hoy ».

Sea o no mera glosa de la cláusula anterior (« Tu eres mi Hijo, el Amado, en Tí me he complacido »), la voz celeste anuncia una verdadera generación (resp. filiación), verificada durante el Bautismo y no antes. Generación vinculada a la inserción del Espíritu en Jesús.

Entre los propios eclesiásticos favorables a la variante (Yo te he engendrado hoy), Jesús es Hijo natural de Dios desde Belén. La voz celeste no ratifica en el Jordán la filiación natural del Verbo ; sino que enuncia una generación (resp. filiación) *nueva*, extensiva a los hombres, o por lo menos destinada a ellos. En otros términos, Dios hace al Salvador *hijo* con una filiación orientada a sus hermanos ; la cual radica directa e inmediatamente en su humanidad, no en su persona divina.

Ni s. Hilario, ni Eutropio, ni s. Cirilo Al. (prob. ni s. Metodio)[1] tendrían reparo en admitir que la voz celeste proclama la Filiación Adoptiva de Dios para Jesús, en cuanto Mesías y cabeza de los hombres (resp. de la Iglesia).

El Padre se dirige sin duda, según todos los eclesiásticos, al que « de facto » es su Hijo natural, como Verbo suyo. En absoluto al decir « Yo hoy te engendré » pudo haberse referido a la generación continua y presente, con que le da a luz desde los preliminares de la creación. Mas en realidad no ha de entenderse así. Según ellos, Dios engendra en el Jordán mediante el Espíritu, a Jesús, con una Adopción (= E. de adopción), que hasta entonces no poseía ; y que por afectarle en cuanto hombre no vieron fuera incompatible con su filiación natural divina.

Evoquemos el tema de la no-indigencia[2]. Jesús, en su persona (en cuanto Verbo), ninguna necesidad tenía de nacer hom-

---

[1] Cf. supra p. 48 ss. 275 y más tarde p. 340 ss.

[2] Cf. supra p. 46 ss.

bre, ni morir en cruz, ni de recibir los dones del Espíritu en el Jordán. No necesitaba ser engendrado en el Jordán a una adopción que tiene perfecto sentido en los demás hombres, pero que en Su persona de El poseía eminente e infinitamente mejor. Sin embargo, como venía a salvar a los hombres, y su filiación natural divina era intransferible, requería ser engendrado humanamente en Belén y re-engendrado también humanamente en el Jordán (en Espíritu) para extender a sus hermanos el E. de Adopción.

S. Justino nunca formula así su pensamiento, sino sólo en función de los siete dones del Espíritu. Mas no es otra su ideología. Dígase lo propio de s. Hilario.

También Hilario subraya, como Justino, la no-indigencia de la Economía humana del Salvador: fundada en la gratuidad de la misma. Como es gratuita la Encarnación, así lo es la Economía humana vinculada a la Salud del hombre.

> Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est: sed nos eguimus ut Deus caro fieret, et habitaret in nobis, id est, assumptione carnis unius interna universae carnis incoleret [3].

El contraste entre lo divino y lo humano define la línea divisoria entre lo natural en el Hijo y lo adoptado o asumido:

> Aliud intelligitur, aliud videtur: aliud oculis, aliud animo conspicitur. Parit virgo: partus a Deo est. Infans vagit: laudantes angeli audiuntur. Panni sordent: Deus adoratur. Ita potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas *adoptatur* [4].

La última fórmula escandalizó a más de uno. La idea sin embargo no puede ser más sencilla y natural. Una vez que el Verbo adoptó para sí libremente la Economía de la humana Salud, no tuvo reparo en adoptar la humilde naturaleza por cuyo medio había de realizarla. La naturaleza humana cae fuera del ámbito de la generación divina. Hubo pues de asumirla como extraña a Sí, esto es, « adoptarla ».

S. Hilario refiere la adopción a la naturaleza, igual que la asunción. Lo mismo ratificó en otro lugar, justificando el término « sponsus » aceptado por Cristo [5]:

---

[3] *De Trinit.* lib. II c. 25 in fine: PL 10, 67 A.

[4] *De Trin.* II c. 27 in fine: PL 10, 68 B. Sobre la lectura *adoptatur*, no cabe discusión. Véase la nota de Coustant h. l.

[5] Cf. *Mt.* 9, 15; *Ioh* 3, 29.

> Per hanc sermonis consuetudinem docemur eum esse, qui promissus sit gentibus, cuique a Patre Ecclesiae haereditas, *per adoptionem* corporis quod ex virgine praesumpturus esset, desponsa sit [6].

Para Hilario lo asumido dícese justamente « adoptado ». ¿ Cómo extrañar que refiera la generación enunciada por el cielo (Yo hoy te engendré), a la Adopción por el Padre de la naturaleza asumida ? Adopción realizada por vez primera mediante la infusión del Espíritu sobre la humanidad de Cristo.

Según s. Hilario la humanidad de Jesús sigue un proceso análogo al nuestro. Su personalidad divina no le afecta, como en la teología actual, para eliminar ninguna de sus fases. Personalmente Hijo de Dios, Jesús nace « ex virgine homo ». En el Bautismo es regenerado, también en cuanto hombre, y hecho hijo de Dios ; pero todavía de modo imperfecto. Su filiación divina, en cuanto hombre, se consumará en la resurrección de entre los muertos.

El Santo aplica *Lc.* 3, 22 (Filius meus es tu, ego hodie genui te) a la regeneración incoada en el Jordán. Y *Ps.* 2, 7 (Filius meus es tu, ego hodie genui te) a la regeneración consumada al resucitar la humanidad de Jesús. Ambas generaciones le afectan a Jesús, en cuanto hombre, igual que le afectaba el nacimiento « ex virgine ». Bautismo y Resurrección completan una re-generación.

Se adivina el peligro de las dos generaciones en el hombre Jesús, que había de subrayar siglos después Félix de Urgel. Véalo el lector :

> Nam qui natus ex virgine homo est, erat et tum filius Dei : sed qui filius hominis est [7], idem erat et Dei filius. Natus autem rursum ex baptismo, et tum Dei filius : ut et in idipsum (= in deum) et in aliud (= in hominem ?) nasceretur. Scriptum est autem cum adscendisset ex aqua (*Lc.* 3, 22) : Filius meus es tu, ego hodie genui te. Sed secundum generationem hominis renascentis, tum quoque ipse Deo renascebatur in filium perfectum, ut hominis filio ita et Dei filio in baptismate comparato. Sed id quod nunc in psalmo (2, 7) est :

---

[6] *Tract. in Ps.* 127 c. 8 : PL 9, 708 A.

[7] Nótese análogo contraste *filius Dei/filius hominis*, en Eutropio y Teodoro Mopsuesteno : infra p. 337 ss.

> *Filius meus es tu, ego hodie genui te*, non ad virginis partum, neque ad lavacri generationem, sed ad primogenitum ex mortuis pertinere apostolica auctoritas est ... (*Act.* 13, 32 s.) [8].

Tres generaciones menciona el Santo: dos aplicables al « filius hominis », una al « filius Dei ». Las primeras tienen lugar en cuanto hombre: así nace de María « filius hominis » y renace en el Bautismo también « filius hominis ». Esta segunda afecta a Jesús, en cuanto hombre; y a ella se refiere la voz del Padre (Filius meus es tu, ego hodie genui te). Fruto suyo es la regeneración de Jesús « in filium perfectum ».

S. Hilario no declara esto último. Pero se trasluce lo que piensa. El Salvador no es perfecto hijo, en cuanto hombre, mientras no renazca a Dios entre el Bautismo y la resurrección. ¿No basta eso para insinuar la filiación adoptiva de Jesús hombre, por contraste con la natural *ex Maria* y *ex Patre*? [9]

El Santo sienta las bases para denominar adoptiva a la filiación adquirida por Jesús, en su humanidad, al ser bautizado. Más aún, para consumar dicha adopción al resucitar de entre los muertos. En ningún caso, ni en *Lc.* 3, 22 ni en *Ps.* 2, 7 ni en *Act.* 13, 33 aplica el verso « Filius meus es tu, ego hodie genui te » a la generación eterna, directamente vinculada al Verbo. Siempre le aplica a la generación en cuanto hombre: sea a su nacimiento en el Jordán (*Lc.* 3, 22), sea a su resurrección (*Ps.* 2, 7: *Act.* 13, 33) [9a].

* * *

Mucho más explícito es Teodoro Mopsuesteno; y entre eclesiásticos occidentales e incontaminados, Eutropio en su « de similitudine carnis peccati » [10].

Podrá discutirse la propiedad de las fórmulas; no la realidad que ellas representan. Jesús en efecto ha podido tener antes del Bautismo la gracia del Espíritu, en cuanto hombre; y según ella crecer. Sólo en el Jordán ha recibido el Espíritu destinado a los hombres: la gracia del E. de Adopción, que afecta a su naturaleza humana, como cabeza de la Iglesia. Tal Espíritu de Filiación adoptiva le afecta, a raíz del Bautismo, como efecto de una

---

[8] *Tract. in Ps.* II c. 29 in fine: PL 9, 278 B ss.

[9] En confirmación véase *Comm. in Matth.* c. 2 § 6: PL 9, 927 BC.

[9a] Cf. *de Trinit.* 8, 7.

[10] Sus testimonios, con varios otros, más adelante (c. IX) p. 334 ss.

verdadera y nueva generación realizada entonces, y enunciada por la voz celeste (Yo te engendré hoy).

Un paso más. s. Justino, s. Hilario, Eutropio, Mario Victorino y otros han descubierto en la variante de *Lc.* 3, 22b la prueba textual de una nueva generación — diversa de la « ex Maria » y de la natural « ex Patre ». Generación compatible con la eterna procesión del Verbo ; pero distinta de ella, por cuanto afecta a la humanidad, en cuanto tal : o mejor, en cuanto Cabeza de la Iglesia de los hombres. Y *diversa* en la calidad del Espíritu, hasta entonces *de sola profecía*; a partir de Jesús *de sola Filiación.*

Supuesta semejante causalidad, aun entre eclesiásticos favorables a la filiación natural divina de Jesús, ¿ hay razón alguna decisiva para atribuir al *EvEb* otra ideología, a raíz de las palabras « Ego hodie genui te » ? Yo ciertamente no lo veo. Si los propios eclesiásticos, fervorosos defensores de la divina generación natural de Jesús, no tuvieron dificultad en conciliarla con la filiación adoptiva del Salvador, realizada en el Jordán, ¿ qué inconveniente puede tener *EvEb* para vincular al Bautismo de Jesús la filiación meramente adoptiva del Nazareno ? Puro hombre hasta entonces, pasaría a ser en el Jordán el Mesías, Hijo Adoptivo Predilecto de Dios, dotado de un Espíritu de Adopción transferible a los hombres.

EvEb hubo de ver, igual que los eclesiásticos citados arriba la Adopción de Jesús, puro hombre, para Mesías e Hijo Perfecto (en cuanto hombre) : en orden a la efusión del mismo Espíritu que le había regenerado.

Por esta vía se impone el adopcianismo de *EvEb*, a salvo de toda problemática sobre la índole de la unión entre el Espíritu y Jesús. La unión Espíritu/Jesús no tenía por qué ser substancial, como tampoco lo era entre los Eclesiásticos, no obstante la novedad de la generación (resp. regeneración, Adopción) a que daba origen. Sería una *crasis* análoga a la de los profetas del AT. Diferente en cuanto a la medida del Espíritu : muy limitada en el AT y sin límites en el Mesías.

Mas no por ello interesaría a la persona (humana) de Jesús, pues le afectaría — igual que a los profetas — en su humanidad, haciéndole depositario en ella (carne y alma) de *todo* el Espíritu de Adopción filial, destinado a los hombres.

Tal me parece, *salvo meliori*, el verdadero adopcianismo del *EvEb*. Sólo declarable a la luz de los efectos específicos del Bautismo en Espíritu, de Jesús, entre los propios eclesiásticos.

Antes y después del Jordán, el Nazareno continúa puro hom-

bre. Amado con predilección sobre los demás, en atención prob. a su singularísima observancia de la Ley [11], fué adoptado por Dios [12]. Escogido para instrumento de la efusión del Espíritu Santo sobre los hombres, fué ungido por el Padre con E. de Adopción, como profeta excepcional, con la plenitud absoluta [13].

---

[11] Cf. Hippol., *Ref.* VII, 34, 2 : véase arriba p. 242 ss.

[12] Sin participar en la filiación personal del Verbo, a la manera que señala s. Cirilo Al.

[13] La celeste declaración podría más o menos traducirse así : « A diferencia de los profetas anteriores, Tú eres mi Hijo. Hoy te engendré mediante el Espíritu de filiación, adoptándote a Tí, y en Tí como en cabeza a todos los hombres, sobre los cuales derramarás un día el Espíritu que hoy te comunico en plenitud».

SAN IRENEO Y EL CRISTO EBIONITICO

Con esto volvemos a s. Ireneo para completar la cristología del *EvEb* y de las ps. clementinas. ¿ A qué se ordenaba el descenso del Cristo (= Espíritu Santo) sobre Jesús, y su unión con él en el Jordán ?

S. Ireneo evoca la cristología paralela de Cerinto, para luego — por analogía con él — indicar rápidamente los elementos que nos interesan :

> Iesus autem subiecit (Cerinthus) non ex virgine natum — impossibile enim hoc ei visum est — fuisse autem eum Ioseph et Mariae filium, similiter ut reliqui omnes homines, et plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab omnibus. Et post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate (ἀπὸ τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας) quae est super omnia Christum figura columbae et tunc annuntiasse incognitum Patrem et virtutes perfecisse ; in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu, et Iesum passum esse et resurrexisse ; Christum autem impassibilem perseverasse exsistentem spiritalem. Qui autem dicuntur Ebionaei consentiunt quidem mundum a Deo factum ; ea autem quae sunt erga Dominum [1], similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. Solo autem eo quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur [2].

En el origen no-virginal de Jesús, coinciden ciertamente los Ebionitas con Cerinto [3]. En los elementos cristológicos vinculados al Bautismo, me parece imposible definirlo.

---

[1] En los Mss. sigue un *non* que pervierte el sentido. Véase Stieren in h. 1. — Hippol. *Ref.* VII, 34, 1 W. 221, 9 omite la partícula.

[2] Iren I, 26, 1 ss. Otros testimonios apud Hilgenfeld, *Ketzergeschichte* 422-29 ; y sobre todo Sühling, *Taube* 68 ss.

[3] Véase con cautela Usener, *Weihnachtsfest* 119 ss. ; más sensato Bauer, *Leben Jesu* 126 s. Ed. Schwartz (*Johannes und Kerinth*, ZNW 1914 p. 210 ss.) intentó desautorizar las noticias de s. Ireneo sobre Cerinto. Con poco éxito y dando ocasión al hermoso estudio de C. Schmidt TU 43 (Exkurs I pp. 403-452) en pro del Santo. Entre los antiguos puede aún verse con utilidad Mosheim, *De rebus christianorum* 196 ss.

Los Ebionitas no eran gnósticos, en sentido estricto, ni distinguían como ellos entre el Dios Desconocido y el Creador. Tampoco admitían las dos fundamentales Economías del Dios Bueno y del Justo, con sus respectivos Cristos, a la manera gnóstica y marcionítica.

En cambio, para Cerinto las dos Economías tienen sentido cabal. Jesús — puro hombre hasta el Jordán — no conocía al Padre ni podía anunciarle. Dios le escogió para depositar en él a su Hijo Cristo [4], en orden a dos fines : *a*) para hacer por su medio milagros ; *b*) y mediante los milagros ser *auténticamente* anunciado por él como Dios Bueno y Padre hasta entonces Desconocido [5].

Tales dos fines aparecen igualmente entre los Ofitas [6], lo que hace sospechar que la doctrina es más bien « gnóstica » y no Ebionítica. El prenuncio del Padre Desconocido apenas tiene sentido en una secta que no admite otro Dios que el Creador o Demiurgo del VT, anunciado desde Moisés. Y le tiene ubérrimo entre gnósticos como los Ofitas o entre individuos que como Cerinto distinguen entre el Dios Desconocido y el Demiurgo.

Respecto a la finalidad del Bautismo en Espíritu se hace por tanto sospechoso el paralelismo entre la cristología ebionítica y la de Cerinto.

Dijimos ya sobre la respuesta de Jesús al Bautista en *EvEb* : « Deja, porque así conviene se cumplan todas las cosas ». Conviene en efecto [7] que la Economía antigua sea consumada. El Bautismo de Juan ha cesado. En adelante dominará la Economía del Espíritu.

Según idea muy extendida entre Judíos, la Dispensación del Mesías había de reanudar la Economía primera, volviendo a los orígenes [8]. El *Evangelio de Nicodemus* [= Actas de Pilato] contiene un fragmento significativo. El Cristo, saliendo del Jordán, habría de ungir en el óleo de su misericordia a todos cuantos

---

[4] Quizá para unirle con El personalmente.

[5] Schmidt, TU 43 Exkurs 403 ss.

[6] Iren I, 30, 13 : Multos igitur ex discipulis eius non cognovisse Christi descensionem in eum dicunt ; descendente autem Christo in Iesum, tunc coinccpisse *virtutes perficere* et curare *et annuntiare incognitum Patrem* et se manifeste Filium Primi Hominis confiteri ...

[7] Según explicamos supra p. 290 ss.

[8] Cf. mis *Est. Valent.* I. 175 n. 29 y sobre todo H. J. Schoeps, *Theologie* 91. 103. Puede verse últimamente P. Nemeshegyi, *Paternité de Dieu* 122 ss.

en él creyeran, engendrándolos para la Vida eterna, y preparando así el retorno de Adán (sin duda del Adán sensible y pecador, símbolo de la Humanidad prevaricadora) al Paraíso donde está el Arbol de la misericordia [9].

Las dos ideas parecen igualmente ebioníticas :

a) el fin de la Economía Antigua, sensiblemente representado por el cese del Espíritu profético y de todo Crisma veterotestamentario [10] ;

---

[9] Se halla en la Parte II (descendimiento de Cristo a los infiernos). Difieren algo las dos redacciones, griega y latina. La griega dice así (c. XIX ed. A. de Santos p. 472 s. ; doy la versión de Santos) : « Set dijo : Profetas y patriarcas, escuchad : Mi padre Adán, el primero de los creados, cayó una vez en peligro de muerte y me envió a hacer oración a Dios muy cerca de la puerta del paraíso, para que se dignara hacerme llegar por medio de un ángel hasta el árbol de la misericordia, de donde había de tomar óleo para ungir con él a mi padre, y así pudiera éste reponerse de su enfermedad. Así lo hice. Y después de hacer mi oración, vino un ángel del Señor y me dijo : ¿ Qué es lo que pides, Set ? ¿ Buscas el óleo que cura a los enfermos o bien el árbol que lo destila, para la enfermedad de tu padre ? Esto no se puede encontrar ahora. Vete pues y dí a tu padre que después de cinco mil quinientos años, a partir de la creación del mundo, ha de bajar el Hijo de Dios humanado ; El se encargará de ungirle con este óleo, y tu padre se levantará ; y además le purificará, tanto a él como a sus descendientes, con agua y con el Espíritu Santo ; entonces sí que se verá curado de toda enfermedad, pero por ahora esto es imposible». Para el fundamento judaico de esta creencia, cf. Volz, *Eschatologie* 415 ; Bousset, *Rel. Judent.* 489.

Más interesante resulta la redacción latina (c. XX 2-3 de Santos p. 492), sobre todo en sus líneas finales : « Scito praenoscens quia pater tuus Adam de hoc oleo misericordiae non accipiet modo sed post multas generationes saeculi. Veniet enim amantissimus Dei Filius de caelis in mundum, et baptizabitur a Ioanne in Iordane flumine ; et tunc recipiet pater tuus Adam de hoc oleo misericordiae et omnes credentes in eum ; et eorum qui crediderunt in eum, regnum illorum permanebit in saecula». Cf. si lubet PG 1, 1233 s. nota ; James, *Apocryphal New Testam.* 127 s.

Otros pasajes, apud Schoeps, *Aus Frühchristl.* 8 nota 2.

[10] Cf. *Recogn.* I, 48 : » Sed post Aaron qui pontifex fuit, alius ex aquis assumitur, non Moysen dico, sed illum qui in aquis baptismi Filius a Deo appellatus est. Iesus namque est, qui ignem illum quem accendebat pontifex pro peccatis, restinxit per baptismi gratiam ; ex quo enim hic apparuit, cessavit Chrisma, per quod pontificatus praebebatur vel prophetia vel regnum«. Cf. Strecker *Judenchristentum* 229; et si lubet Origen. (Rufin.) *comm. in Epist. ad Roman.* V c. 8 PG 14, 1039 B : » Ipse autem Christus a Joanne baptizatus refertur non eo baptismate quod in Christo est, sed

b) y la inauguración de la Economía del Espíritu: en la cual Jesús derramará sobre sus creyentes el óleo de la Misericordia con que fué ungido en el Jordán.

Jesús recapitula en el Bautismo la unción del Cristo = Adán, siendo ungido en la persona del Cristo preexistente, por el Padre, con el óleo de Su Misericordia, simbolizado en el Arbol del Paraíso. De esta suerte, tornando a los orígenes, inaugura una *nueva* Economía, distinta de la dominada por la triple unción: sacerdotal, profética y real.

En los documentos no se vincula *expresamente* la « unción » de la Economía Mesiánica a una nueva « Gnosis ». Pero ¿sería aventurado interpretar también así el resplandor de la Luz, que según *EvEb* tuvo lugar en el Jordán? El paralelo de Basílides lo autorizaría [11].

La iluminación externa *podía* sin duda simbolizar otra interna. La inserción del Espíritu en Jesús evocaba en él una nueva conciencia, una Ciencia hasta entonces no conocida; y prob. le comunicaba una Verdad nueva, destinada a los hombres: el Evangelio.

Por influjo quizá del gnosticismo ambiente, o por el parecido (bíblico) entre el Arbol de la Ciencia y el Oleo de Misericordia simbolizado en el Arbol del Paraíso, también entre las ps. clementinas el « verdadero profeta » era portador de la Gnosis:

> Unde et ipse qui misit nos, cum venisset et omnem mundum vidisset ad malitiam declinasse, non continuo pacem ei in erroribus posito dedit, ne eum confirmaret in malis, sed Ignorantiae eius ruinis *Scientiam Veritatis* opposuit, ut si forte resipiscerent et *Lumen Veritatis* [12] aspicerent, deceptos se et in praecipitia erroris abstractos merito dolerent, et iracundiae salutaris ignem adversum deceptricem sui conciperent Ignorantiam. Ob hoc itaque dicebat (*Lc.* 12, 49): « Ignem veni mittere in terram, et quam volo ut accendatur »[13]. Est ergo pugna quaedam, quae gerenda nobis est in hac vita; sermo enim Veritatis et Scientiae necessario separat homines ab

---

eo quod in lege est. Ita enim et ipse ait ad Joannem: ' sine modo: sic enim decet nos adimplere omnem justitiam (*Mt.* 3. 15) '. In quo ostendit, quod baptismus Joannis expletio erat veterum, non inchoatio novorum«.

[11] Cf. supra p. 282.

[12] Cf. *Recogn.* VIII 59: « Scientiae lumen accendit».

[13] Sobre esta lectura cf. PG 1, 1349 s. n. 27.

errore et Ignorantia, sicut saepe vidimus putrefactas et emortuas corporis carnes, a connexione viventium membrorum ferro secante separari. Tale ergo aliquid est quod agit Veritatis Agnitio ; necesse est enim ut salutis causa Filius verbi gratia qui sermonem receperit Veritatis, a parentibus separetur incredulis ... [14].

A modo de conclusión

La teología ebionítica del Bautismo de Jesús, tal como se desprende de las ps. clementinas, confirma los datos a que llegábamos mediante el análisis del *EvEb*. Mas no declara algunos puntos oscuros : v. gr. la índole de la unión entre Cristo (= Espíritu Santo) y Jesús. ¿ Es unión *personal* y *definitiva* ?

Tampoco subraya demasiado el aspecto soteriológico del momento. Le indica con suficiencia, y en sentido de retorno hacia la Economía del Primer Hombre (Adán = Cristo). El Nazareno fué ungido con el mismo Espíritu que ungió al primer Adán ; y al parecer, tan substancialmente como El, con un Espíritu (= Unción) imparticipado. Sobre él vino entera toda la fuente del Espíritu Santo, recapitulando en bien de la nueva Economía el espíritu disperso entre los profetas y personajes del AT.

La identidad Adán = Cristo exalta desmesuradamente al Primer Hombre, a quien conciben los Ebionitas como Hijo primogénito de Dios. Con detrimento de la dignidad de Jesús que nace y vive hasta el Jordán, como puro hombre. La deificación instantánea de Jesús mediante el Cristo (= Espíritu Santo) venido en el Jordán, *prenuncia* su actividad soteriológica. Y supone quizás asimilada la soteriología, implícita en s. Mateo. Faltan datos para urgir tal hipótesis. El Mesianismo probado ante Juan y sus oyentes, el día del Bautismo, hace de Jesús el « verdadero profeta », el Cristo destinado a la salud de Israel.

Los Ebionitas dejan entre sombras la Salud radical del hombre por comunión de naturaleza con Dios. Jesús se nos presenta como un hombre singularmente « escogido » para depositario del Espíritu Santo : en una medida muy superior a la de los Profetas. ¿ Como « primicias » del género humano ?

---

[14] *Recogn.* VI 4 PG 1, 1348 D ss. = *Homil.* XI, 19, 2. Cf. Strecker, *Judenchristentum* 152.

La causalidad de su naturaleza humana en la Salud de sus hermanos ¿ hacia dónde se orientaba ? Sin duda hacia la curación del Adán (prevaricador = el género humano), reintegrándole al Espíritu (profético) que primero tuvo y perdió. Espíritu que descansó de lleno en el nuevo Adán, adquiriendo una nueva cualidad, la filiación adoptiva, hasta entonces inédita. Jesús muda el régimen profético en un régimen de hijos, extensivo a todos los creyentes. Y quizás, en función de su naturaleza humana, que como tal es depositaria de todo el Espíritu Santo, principio vital de Dios.

* * *

Muchas de las anteriores incógnitas, polarizadas en torno a la causalidad del Espíritu sobre Jesús, reciben sin embargo satisfactoria respuesta por analogía con la causalidad señalada por algunos eclesiásticos. Mediante la voz del cielo, el Padre anuncia la generación específica del Bautismo. Jesús es adoptado por Dios con el E. que se adentra en él, y santificado en cuanto hombre, en bien de sus hermanos.

El Ebionismo no subrayó la unión personal estricta entre el Espíritu (= Cristo = Verbo) y Jesús : sino la unión física, necesaria y suficiente, entre el Espíritu (impersonal) y el Nazareno. Aun suponiendo mediara una verdadera *crasis* entre el Don celeste y la humanidad de Jesús, no parece haber superado la unión característica del Espíritu profético. Lo que los profetas recibieron parcial y limitadamente, el Mesías lo recibió totalmente, como cumplía a su misión de Salvador de los hombres.

A vueltas de muchos reparos e indecisiones, hemos venido a parar — dentro del campo de la probabilidad — a la entraña misma del adopcionismo Ebionítico. No sin perfilar la verdadera problemática, que imponen los textos, y la única vía plausible de solución.

Capitulo nono

EL BAUTISMO DE JESUS ENTRE LOS VALENTINIANOS

La doctrina valentiniana sigue cauces distintos de la Ebionítica. Ha construído su teología bautismal sin necesidad de modificar el texto de los cuatro Evangelios. Hay un modo de estudiarla, atendiendo a la constitución de Jesús, antes y después del Bautismo en Espíritu. San Ireneo la vió así, consciente de la importancia que daban los valentinianos al descenso del Cristo (= Espíritu Santo) sobre Jesús.

Mas no es el único método de estudio. Los valentinianos habían discurrido mucho sobre el Bautismo y sus varios efectos, en función de la gnosis. Vieron en el de Jesús el tipo del Bautismo gnóstico, y subrayaron, en su significación y causalidad, los elementos que luego se irían actuando en el bautismo de los espirituales.

Aparte la implícita relación de Ejemplaridad, el fenómeno del Jordán escondía para los valentinianos, como centro de una Economía universal, un valor aplicable dentro y fuera de los sacramentos. Aunque los documentos aquí sean muy sobrios, apuntan bien la idea última de la teología bautismal de Jesús.

El crítico ha de recomponer con datos dispersos el organismo del sistema. Llegando en lo posible a una armonía perfecta. La coherencia de otras doctrinas fundamentales valentinianas debe solicitarle a ello.

* * *

A la luz de san Ireneo

El análisis del Evang. de los Ebionitas nos ha habituado a esclarecer la finalidad del Bautismo de Jesús, en atención a los dos elementos Cristo (= Espíritu Santo) y Jesús. ¿Por qué se unió el Espíritu a Jesús? De otra forma, ¿por qué Jesús fué bautizado en el Espíritu?

Los elementos recogidos por s. Ireneo vienen a polarizarse en torno a esto mismo. Afortunadamente, entre los valentinianos

abundan documentos para situar los preliminares físicos de Jesús antes del Jordán. Por contraste con los Ebionitas, el Jesús de Valentín es Hijo de Dios y de Madre Virgen, desde su concepción [1]. Su persona íntima la constituye el Verbo externo, fruto del Pleroma, que a su bajada al seno virginal asumió (en la Ogdóada y Hebdómada) las « primicias » (pneumática y psíquica) de las dos Iglesias dispersas en el mundo y llamadas a la Salud.

Al unirse el Verbo personalmente con tales « primicias », las salva « en raíz » ; mas todavía requiere ulterior complemento, el descenso del Cristo celeste. Mientras Jesús no reciba en su humanidad al Cristo no podrá cumplir de lleno su misión soteriológica. No solo sobre las Iglesias ; ni siquiera sobre sus propias « primicias ».

Un paso más. Entre los componentes de Jesús, anteriores al Bautismo, el Verbo — es claro — no requiere « personalmente » la Salud. Como Hijo de Dios viene a salvar, no a ser salvado. La requiere para las Iglesias, que en sus « primicias » representa. El elemento de la Economía, aquello psíquico que hace las veces de cuerpo sensible de Jesús, tampoco está en sí llamado a la salvación. Es sólo un instrumento de Salud : el medio de que se vale Jesús para disimular su verdadera condición, padecer y morir, franqueando los umbrales de la Muerte, y triunfar de Ella con la liberación de las dos Iglesias (psíquica y pneumática) de la cautividad.

La misión del Cristo al unirse a Jesús se limita en definitiva a la Salud de los dos elementos (« primicias ») asumidos desde el seno virginal por el Salvador, y mejor aún a la de las dos Iglesias (« masas ») por ellos representadas.

Según eso ¿ qué trata de cumplir el Cristo celeste — al venir a Jesús en el Jordán — sobre los dos elementos (psíquico y pneumático), que no haya venido realizando el Verbo desde que los asumió ?

No viene a morir por ellos, pues remonta el vuelo antes de la Pasión y muerte de Jesús. Tampoco a dar la batalla contra el Kosmokrátor en el Hades, a donde sólo entra quien haya muerto (inmediata o mediatamente).

Ha de venir a algo realizable desde el Jordán hasta la Pasión : durante el intervalo de la vida pública. Y en la hipótesis

[1] Edsman (*Baptême de feu* 51, 1) simplifica demasiado cuando escribe : « Or le Christ naît dans le baptême, qui est l'incarnation propre selon la conception gnostique ...».

de que el Cristo nuevamente descienda sobre Jesús resucitado, vendrá para algo específico asimismo de su vida gloriosa.

Los documentos, aunque sobrios, resultan bastante explícitos.

> Ipsam autem Virtutem quae descendit, semen dicit esse Patris, habens in se et Patrem et Filium et eam, quae per eos cognoscitur innominabilis virtus Siges, et omnes Aeonas. Et hunc esse Spiritum, qui locutus est per os Iesu, qui se confessus est Filium Hominis, et manifestavit Patrem, (et) descendens quidem in Iesum, unitus e t (ei). Et destruxit quidem mortem, ait, qui fuit ex dispositione Salvator Iesus; agnovit autem Patrem Christum. Iesum esse ergo nomen quidem eius, qui est ex dispositione homo, dici., positum autem esse in assimilationem et figurationem eius, qui incipit in eum descendere, Hominis, quem capientem habere et ipsum Hominem et ipsum Logon et Patrem et Arrheton et Sigen et Alethian et Ecclesiam et Zoen [2].

Los valentinianos nunca alardearon de expresiones didácticas, ni Marcos trataba aquí de declararse a profanos; pero su tecnicismo le hace susceptible de una exegesis precisa, en cuanto se relaciona con la finalidad del Bautismo o descenso del Cristo sobre Jesús. El documento encubre la finalidad en sus efectos reales: « post hoc, ergo propter hoc ».

« *Et hunc esse Spiritum* :

1) *qui locutus est per os Iesu* (τὸ λαλῆσαν διὰ τοῦ Ἰησοῦ);
2) *qui se confessus est Filium Hominis* (τὸ ὁμολογῆσαν ἑαυτὸν υἱὸν Ἀνθρώπου);
3) *et manifestavit Patrem* [καὶ φανερῶσαν (?) τὸν Πατέρα] ».

Esto por lo que hace al Espíritu (= Cristo). Y ¿qué hizo Jesús una vez que se le unió el Espíritu?

4) « *Et destruxit quidem mortem ... qui fuit ex dispositione Salvator Iesus* (ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας Σωτήρ);
5) *agnovit autem patrem Christum* (ἐγνώρισε δὲ τὸν πατέρα Χριστόν) » [3].

---

[2] Iren I, 15, 3 = Epiph., *haer* 34, 10, 5 ss.

[3] E. Grabe quiere leer χριστός en nominativo, por paralelismo con Iren. III, 16, 1. Le sigue entre los modernos P. Corssen TU 15/1 p. 33, 1. — Sus razones convencerían si en nuestro caso (I, 15, 3) no mediara una clara oposición entre la actividad del Cristo (= Espíritu Santo) y la del

A tan significativos datos conviene agregar otros dos, que fácilmente se pierden y son de importancia capital. Tomados ambos del mismo capítulo (Iren I, 15, 3) y relativos al hombre de la Economía, asumido (y elegido) por el Verbo.

¿ Por qué Dios escogió mediante el Verbo al hombre aquel nacido de María ? [4]

6) *quem Pater omnium transeuntem per vulvam elegit per Verbum ad agnitionem suam* (ὃν ... ἐξελέξατο διὰ Λόγου εἰς ἐπίγνωσιν αὐτοῦ < ie. τοῦ πατρός >).

¿ Y por qué le denominó Jesús (y no v. gr. Verbo) ?

7) *Iesum ergo nomen quidem eius, qui est ex dispositione homo, dicit, positum* (= impositum) *autem esse in assimilationem et figurationem eius qui incipit in eum descendere, Hominis* ... (τοῦ μέλλοντος εἰς αὐτὸν κατέρχεσθαι ἀνθρώπου).

Algunos de estos datos se prestan a equívocos. La clave para eliminarlos está en « el hombre de la Economía ».

Dentro de él, se imponen dos modalidades soteriológicamente capitales : la primera *como hombre concreto*, constituído por las « primicias » del orden pneumático y psíquico, que le afectan esencialmente, y por su envoltura pasible y mortal, ajena a su esencia. Tal « hombre concreto » es denominado Jesús.

La segunda, *como hombre* tipo o *ejemplar*, en el cual se salva como en « primicias » (pneumática y psíquica) la « masa » de la humanidad por él representada. Todo lo que tenga lugar en « el hombre de la Economía » tiene valor ejemplar y sintetiza — en el orden de la salud — lo que se repetirá en todos y cada uno de los hombres llamados a la salvación. Lo que el Cristo lleve a cabo en « el hombre de la Economía » se repetirá en el Bautismo de Espíritu, por el cual han de pasar todos aquellos que como él tengan un elemento psíquico y pneumático.

Dios quiere salvar a los que creen en Jesús, siguiendo análogo proceso ; pues en El se han de reconocer todos los llamados a la Salud. Algunas circunstancias, meramente externas, no pueden repetirse en los demás hombres. Así las concretas de lugar y tiempo acaecidas en el Jordán, o en la Pasión y Muerte. En

---

Salvador de la Economía. La última frase gramaticalmente tiene por sujeto a éste, no al Cristo.

[4] Según el contexto inmediato anterior (ed. Harvey I. 150, 1 ss.) : no para asumirle luego, sino asumiéndole ya mediante el Verbo.

el « hombre de la Economía » aparte el « *hombre ejemplar* » y el « *hombre concreto* » estaba el instrumento particular del Verbo para la victoria sobre la Muerte, y del Cristo (= Espíritu) para inaugurar la Nueva Economía del Evangelio. Tales dos designios sólo se cumplieron en Jesús.

FINALIDAD DEL BAUTISMO EN ESPIRITU

El Cristo Primogénito

Vengamos a estudiar la finalidad del Bautismo en Espíritu. Entra de lleno, como parte integrante, en la Economía general de Dios al manifestarse fuera de Sí ; y completa sin solución de continuidad los designios divinos al elegir y asumir por medio del Verbo al « hombre de la Economía ».

Ahora bien, el Padre del Universo escogió al hombre de la Economía mediante el Verbo (= asumiéndole por medio del Verbo) para darse a conocer por su medio a los hombres [1].

Y le impuso por nombre Jesús « para semejanza y formación del Anthropos (= Cristo) que iba a descender a él (en el Jordán) » (εἰς ἐξομοίωσιν καὶ μόρφωσιν τοῦ μέλλοντος εἰς αὐτὸν κατέρχεσθαι ἀνθρώπου).

En efecto, la humanidad de Jesús había de seguir en el Kosmos una trayectoria análoga — paralela — a la del Salvador celeste, que vendría sobre ella en el Jordán.

Según una ideología valentiniana [2] el Cristo Superior nació de la Sabiduría divina (= Espíritu Santo, *Prima Foemina*), como Imagen del Pleroma. Y enseguida de nacido subió al reino de los Eones para mezclarse con ellos.

En virtud de su origen no era Eon, ni por tanto Hijo Natural (inmediato) de Dios, como el Unigénito de que los Eones forman parte. Quizá por venir de la Sabiduría divina, y por haber sido el « primogénito » de las cosas extrapleromáticas (cf. *Col.* 1, 15) mereció ser recibido en el Pleroma [3]. Mas no le hubiera bastado para ser hecho Hijo Adoptivo (υἱόθετος ... γέγονεν) ni Predilecto (ἐκλεκτὸς γενόμενος). Fué menester que al mezclarse

---

[1] Así conviene interpretar aquella cláusula : « Et sic ille, qui est secundum dispositionem, per Mariam generatur apud eum Homo, quem Pater omnium transeuntem per vulvam elegit per Verbum ad cognitionem suam (ὃν ὁ πατὴρ τῶν ὅλων ... ἐξελέξατο διὰ Λόγου εἰς ἐπίγνωσιν αὐτοῦ) » Iren I, 15, 3 post initium.

[2] Representada entre algunos fragmentos de los *ET* (§§ 29-43, 1).

[3] *ET* 32, 2-33, 1 : « Por donde Teódoto llamó Imagen del Pleroma al Cristo procedente del pensamiento de la Sabiduría. Este (Cristo), habiendo abandonado a la Madre (fuera del Pleroma) y encumbrándose al Pleroma, mezclóse con los Eones (τοῖς Ὅλοις) y también con el Paráclito. El Cristo

dentro del Pleroma con los Eones, recibiera, por κρᾶσις con el Paráclito, la unción del Espíritu Santo [4].

El primogénito de toda la Creación, al ser ungido por el Paráclito, quedó hecho Hijo Adoptivo de Dios, y verdadero Cristo (= Ungido) Celeste, apto para descender en la plenitud de los tiempos sobre la humanidad de Jesús, en el Jordán, también ella « escogida » de entre los hombres.

Tal mito no significa que en la ideología valentiniana de *ET* 32-33 el Cristo Celeste no fuera Hijo Natural de Dios. Lo era, por haber nacido de la Sabiduría divina. Aunque no tan inmediata y directamente como el Unigénito y los Eones que le integran [5]. Sólo significa que el Cristo en su índole primera (racional) proveniente de Sophia no alcanzaba la perfección gnóstica del Unigénito (= Nous) de Dios. Y por tanto requería *en cuanto nacido de Sophia* la unción del Espíritu para contemplar a Dios con la perfección ingénita del Hijo.

Tal terminología extraña hoy, pues supone que un mismo elemento personal [6] puede en cuanto a la naturaleza inferior merecer la Filiación Adoptiva y ser denominado υἱόθετος respecto al υἱός Monogenes.

Los valentinianos hablaban así. Y hubieran podido muy bien justificar su lenguaje en la terminología (imperfecta) de Padres como s. Hilario [7], Mario Victorino [8], Eusebio de Cesarea [9], Eutropio [9a], s. Cirilo Alejandrino [10] y otros [11].

---

fué pues hecho Hijo Adoptivo, como Escogido respecto a los pleromas (= Eones) y Primogénito de las cosas de acá».

[4] Tal es el significado de aquella cláusula decisiva : ἐκράθη, ὥσπερ τοῖς Ὅλοις, οὕτω δὲ καὶ τῷ Παρακλήτῳ *ET* 32, 3.

[5] Al fin, la Sabiduría que engendró al Cristo fuera del Pleroma, venía también del propio Unigénito.

[6] El Cristo, hijo de Sophia, y el Unigénito, Hijo de Dios, personalmente son idénticos.

[7] Cf. supra p. 313 ss.: véase Petau, *de Incarn.* lib. VII c. 4 § 2 y las notas a su edición de Vivès (Paris 1866 vol. VI p. 130).

[8] *Adv. Arium* I, 10 PL 8, 1045 C : « Non sic filius quemadmodum nos. Nos enim adoptione filii, ille natura. Etiam quadam adoptione filius et Christus ; sed secundum carnem : *Ego hodie genui te*». Cf. supra p. 48.

[9] *De Eccl. Theol.* I. 16. Véase Petau, *de Incarn.* lib. VII c. 4 § 2 ante finem.

[9a] Cf. J. Madoz, *Herencia literaria del presbítero Eutropio*, Est. Ecl. 16, 1942, 41 ; véase infra p. 341 ss.

[10] *Dial III de Trinit.* (PG 75, 828 D) : « ... hemos de creer que el nombre sobre todo nombre se le dió al Hijo cuando revistiendo la forma nues-

En realidad el Cristo Celeste juntaba para ellos la Filiación divina *natural* con mayores y más inmediatos títulos que ningún hombre espiritual. Y la *adoptiva*, respecto a los Eones, por la unción del Paráclito recibida en el elemento inferior, procedente de Sophia [12]. Lejos de fijarse para salvar al mundo en ninguno de los Eones del Pleroma, Dios escogió al primogénito de su Sabiduría, adoptándole en su naturaleza inferior (no Eónica) y ungiéndole mediante su Paráclito. Y cuando otros Principados y Potestades lo rehuían, Cristo — el primogénito de la divina Sabiduría — se dispuso a tomar la naturaleza humana (espiritual y psíquica) [13].

---

tra, como uno de nosotros, el genuino (Hijo Unigénito) fué inscrito hijo de Dios, adoptado eon nosotros y por nosotros (θετὸς μεθ' ἡμῶν καὶ δι'ἡμᾶς), a fin que también nosotros, hijos por su eausa, fuéramos hechos partícipes de la nobleza sobrenatural (de El)». Cf. *In Ioh.* lib. XI c. 11.

[11] Cf. sus testimonios en Petau, *de Incarn.* lib. VII c. 4 § 3 ; Thomassin, *de Incarn.* lib. VIII c. 13 § 6 ; y más tarde p. 333 ss. Para el texto de s. Ireneo (*adv. haer.* III, 19, 1) que pudiera hacer dificultad, véase Massuet in h. l. y Petau, *de Incarn.* lib. II c. 8 § 2.

[12] Quispel (*Conception de l'Homme* 280) simplifica en exeeso la idea, eliminando muchos elementos.

[13] Cf. *ET* 58, 1.

JESUS ¿ HIJO ADOPTIVO ?

También el hombre destinado a recibir en sí al Cristo Superior hubo de ser « escogido ». Primogénito de Achamoth por su elemento espiritual, y del Demiurgo por el psíquico, era el más indicado para la comunión personal con el Primogénito de la Sabiduría superior. La « elección » de Jesús no constituyó por sí una « adopción » física, sino el destino para serlo un día, mediante la crasis con el Paráclito. La filiación natural de Jesús arranca desde su concepción en el seno virginal. La adoptiva *de su humanidad*, desde el Bautismo del Jordán, en que fué santificada en el orden natural.

Ahora entendemos algo de aquella cláusula : « Jesús era el nombre del hombre proveniente de la Economía, y le fué impuesto a semejanza y formación (εἰς ἐξομοίωσιν καὶ μόρφωσιν)[1] del Anthropos (= Cristo Superior) que había de bajar a él (en el Jordán) »[2]. Uno y otro elemento se corresponden. De un lado el Cristo, « Hijo Adoptivo » del Pleroma, y de otro la humanidad de Jesús « adoptada » por Dios entre las demás y « escogida » como primicias de las dos Iglesias (espiritual y psíquica). El Cristo Superior, cabeza de la Iglesia angélica[3], y Jesús, cabeza en su humanidad, de las Iglesias del mundo.

Que el término de « elección » y sobre todo de « adopción » (υἱοθέτος) resulta equívoco, es demasiado claro. Evoca espontáneamente el adopcionismo de Jesús : como si no le hubiera asumido el Verbo a Su filiación natural, desde el seno virginal.

Cabría en absoluto emplear otra terminología, distinguiendo entre la generación del hombre (en Belén) y su regeneración (en el Jordán)[1]. Pero también ella sería equívoca.

---

[1] Quizá valdría traducir aquí : « a imagen y semejanza de ...».

[2] Iren I, 15, 3 (Marcos valent.) = Epiph. *haer.* 34, 10, 7.

[3] Cf. Iren I, 30, 2 in fine ; *ET* 21-22.

[1] Así habla s. Hilario (*in Psalm.* II, 7 c. 29) : « Natus autem rursum ex baptismo et tum dei filius, ut et in id ipsum et in aliud nasceretur. Scriptum est autem, cum ascendisset ex aqua » Filius meus es tu, ego hodie genui te«. Sed secundum generationem hominis renascentis tum quoque ipse deo renascebatur in filium perfectum, ut hominis filio, ita et dei filio in baptismate comparato. Sed id quod nunc in psalmo est Filius meus es tu, ego hodie genui te, non ad virginis partum neque ad lavacri genera-

Aun con independencia de la doctrina ebionítica, y mucho más claro que en ella, no obstante su filiación natural de Dios en cuanto Verbo, Jesús es constituído « Hijo (adoptivo) » de Dios en cuanto hombre, para santificar a los hombres y derramar sobre ellos (en su día) el Espíritu de Filiación (adoptiva). « Cabeza y primicias de los hombres », su humanidad pasa a ser principio y fuente connatural del Espíritu para la Iglesia.

El nombre de *Jesús* afecta al Hombre. Sólo se realiza — paralelamente al del Primogénito de la creación — cuando ungido por el elemento celeste se convierte en Jesu-Cristo : salvando a los hombres, mediante la unción divina.

Salvo meliori hallamos aquí una dificultad análoga a la que antes de ahora han solido denunciar los críticos en san Cirilo Al. [5]. El gran Obispo subraya repetidas veces, y con gran lujo de pormenor, la solidaridad entre Cristo y los hombres. En virtud de ella, los afectos, acciones, plegarias y misterios del Señor adquieren una significación real para la humanidad entera. Hay entre El y nosotros, a raíz de la Encarnación, una verdadera consubstancialidad. Por su origen y nacimiento humano, Cristo nos es consubstancial, y nos hace solidarios con El. El Verbo tiene a los hombres en Jesús. Su cuerpo puede llamarse nuestro. Sus misterios también. Las relaciones establecidas entre la naturaleza divina y humana, dentro de Cristo, interesan a los hombres, hermanos suyos según la carne.

Igual que El, y en El, merced a la doble consubstancialidad — divina (con el Padre) y humana (con nosotros) — estamos sentados a la diestra del Padre, y juntamente llega a nosotros la gracia de la adopción. Nuestra naturaleza recibió en El, al Espíritu Santo [5a]. La carne de Jesús no posee la santidad como propiedad natural. Debe ser santificada « extrinsecus » y por participación. En cuanto hombre, Cristo recibe el mismo Espíritu Santo que en cuanto Dios se da a Sí. Por tal camino es constituído principio y manantial del Espíritu para nosotros. Fuente connatural, en orden a santificarnos « modo humano ».

---

tionem sed ad primogenitum ex mortuis pertinere apostolica auctoritas est». Cf. supra p. 313 ss.

[5] Cf. L. Janssens, *Notre Filiation divine d'après Cyrille d'Alexandrie*, EphThLov 15, 1938, 233 ss. en quien me inspiro para estas páginas.

[5a] Cf. *in Ioh.* XI, II : PG 74, 548-9. Y sobre todo, *de recta fide ad Reg. or. altera* II : PG 76, 1381 C. Puede también verse *in Mtth.* XII, 28 PG 72, 407 C ; *de Trinit.* dial. VI : PG 75, 1017 A.

No nos basta en efecto ser santificados en El. Hemos de serlo individualmente. La consubstancialidad humana es un título para que la santidad « primicial » de Cristo, encaminada a los hombres, en cuanto tal se derrame a la masa.

Pero ¿ qué efectos produce el Espíritu Santo en la humanidad de Cristo ? San Cirilo esclarece aquí un aspecto de sumo interés, habitualmente preterido.

Los hombres somos hermanos del Verbo por doble título : *a*) por hermanos de Jesús, según la carne, y consubstanciales con El ; *b*) por participar del Espíritu que forma en nosotros a Cristo. Si como hombre tenemos hermandad natural con el Verbo, por santos — en posesión del Espíritu del Hijo — somos, a semejanza de El, verdaderos Hijos de Dios. El mismo que nos hace hermanos del Hijo, nos constituye Hijos del Padre, a saber, el Espíritu del Hijo.

S. Cirilo identifica la adopción con la conformidad al Hijo natural de Dios, mediante la participación del Espíritu Santo. Este no cambia de las primicias a la masa. Afecta a la humanidad de Cristo en bien de sus hermanos, a los cuales lleva — como Espíritu del Hijo — una verdadera filiación.

El Alejandrino supone, como la tradición representada v. gr. por s. Ireneo, que la Filiación por gracia sólo comienza con la Economía de la Encarnación. Ni Adán ni otro justo alguno del AT tuvo Espíritu estricto de Filiación. Vivieron en la dispensación del E. profético. Sus efectos de santificación no llegaban a lo « filial ». La Filiación se configuró mediante el contacto entre el Espíritu de Dios y la humanidad de Jesús, en el Verbo Hijo de Dios. El Espíritu profético convirtióse a partir del Jordán en filial, al través y por medio de la humanidad de Jesús. Por afectar, como principio de santidad, al Verbo no en su naturaleza divina, sino en la humana, el Espíritu — hasta entonces profético — pasó a ser en Jesús, E. del Hijo de Dios, pero humano. Y sólo como E. inherente al hombre, Hijo de Dios, logró viabilidad « primicial », y se hizo apto para elevar a los hermanos de Jesús hasta la dignidad de Hijos adoptivos de Dios.

Esto explica la importancia excepcional que daban los primeros eclesiásticos, al paulatino acomodamiento del Espíritu — a lo largo del AT — a la naturaleza humana. El E. que en Adán, Moisés y profetas todos sólo pudo adquirir la cualidad personal de los interesados, tan limitada como ellos y por lo mismo a ellos circunscrita, en Jesús adquirió la cualidad personal Suya, su Filiación divina.

San Cirilo atribuye alguna vez a Cristo la Filiación adop-

tiva. No porque el Espíritu produzca en Jesús hombre la Filiación adoptiva, como efecto en El personal. Sería paradójico que aquella Filiación, a la cual llegó el Espíritu en Jesús, al través de su humanidad, sea en Cristo efecto inmediato del Espíritu [6].

El Santo no se detuvo a justificar su doctrina, estimándola tradicional. Pero dió elementos suficientes para caracterizarla. En términos hoy asequibles, concebía en Cristo al Espíritu, a manera de *gratia Christi capitis*, con arreglo a las siguientes tres fases:

a) la humanidad de Cristo recibe del Padre el Espíritu destinado a difundirse un día entre los miembros de la Iglesia. En tal momento (en el Bautismo [6a]) el Espíritu no es ni puede llamarse E. de Adopción.

b) Cristo asimila al Espíritu, y gradualmente — desde la Encarnación hasta la Resurrección [6b] — Le va haciendo asequible a los hombres, en su propia humanidad. Esta va operando en el Espíritu un cambio: de E. profético o de justicia (= el E. de los Justos del AT), en E. de Adopción filial. Tal cambio lo realiza la humanidad de Jesús, por ser Cristo Hijo natural de Dios, imprimiendo en el Espíritu una Filiación compatible con los hombres a que es destinado.

c) Una vez asimilado el Espíritu, para bien de los hermanos, la humanidad de Cristo se convierte en principio instrumental del E. de Adopción. Cristo redivivo puede infundírselo a los apóstoles, en el Cenáculo, como E. de Filiación adoptiva. El E. que en el AT venía directamente del Verbo, procede en el NT del Verbo Encarnado, en cuanto tal. E imprime en los hombres el sello de la Filiación, previamente impreso en El por la humanidad de Jesús.

Razón por la cual a pesar de poseer — como primicias de la Iglesia — el Espíritu de Adopción, la humanidad de Cristo no es afectada por El como los demás hombres. Le posee a título de instrumento y manantial de El. Cristo ha hecho Adoptivo al Espíritu de Dios, mediante su humanidad; y no viceversa. El Espíritu no ha hecho a Cristo, Hijo de Adopción.

---

[6] Cf. L. Janssens, *Notre Filiation* 254 ss. 273 s.; véase también Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Washington 1957 p. 105 ss. 120, 51.

[6a] Cf. sobre todo *In Ioh.* II, 1 PG 73, 209 A.

[6b] Las premisas de tal doctrina se hallaban ya en Orígenes. Véase por ej. Origen., *In Ioh.* X, 43: Preuschen 221, 7-28. Cf. P. Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu chez Origène*, Paris 1960 pp. 177 y 184.

Ningún inconveniente hay en urgir la homogeneidad absoluta del Espíritu de Adopción — por lo que a su esencia se refiere — en Cristo y en sus hermanos. Cambian sus efectos. En Cristo no hay Adopción alguna personal. Se dan en El los mismos efectos que en los justos del AT : y no deja de ser Jesús santificado por el Espíritu, porque haya luego de santificar con El a los demás hombres. En los miembros de la Iglesia, los efectos son en sí superiores, pues a ellos llega el Espíritu, en virtud de la causalidad instrumental del Verbo humanado, como E. de Adopción filial.

Supuesta la transformación del E. profético en Adoptivo, a lo largo de la vida de Jesús, la plenitud del E. hubo de colmar la humanidad santísima a raíz de la Resurrección, como E. Filial, para ser infundido en adelante sobre la Iglesia, como fruto precioso de la actividad saludable interna de Jesús.

* * *

Asomémonos a otra mentalidad. Años antes que s. Cirilo, había también enseñado largamente la filiación adoptiva de Jesús Teodoro Mopsuesteno. Más en particular, la del « homo adsumptus ». Venía a ser consecuencia directa e inmediata de su unión total con la persona del Verbo. Al unirle a Sí, el Verbo le hizo partícipe de su filiación :

> Siquidem unione sua cum vero Filio revera consors factus est (homo assumptus) in filiationis honore [7]. Quia Deo Verbo coniunctus sum filiationem veram accepi [8].

Teodoro contrapone tal « verdadera filiación », debida a la comunión con el Verbo, a la filiación adoptiva, que posee Cristo, en común con nosotros :

> De plenitudine eius — inquit (*Ioh.* 1, 16) — nos omnes accepimus, id est, gratiam Spiritus qua donamur, ex abundantia eius accipimus. De humana eius natura dicit omnem gratiam ei inesse ; at simul hoc manifestat dignitatem naturae quae in eo est. Per unionem enim cum Deo Verbo, mediante Spiritu, factus est consors filiationis verae. Nos ex eius gratia spirituali partem acci-

[7] *In Ioh.* V, 37 : ed. Vosté 89, 1 ss.

[8] *In Ioh.* XVI, 4 : Vosté 213, 12. Otros testimonios en P. Galtier, *Théodore de Mopsueste* 345.

pimus, atque *per eandem participes efficimur una cum eo filiationis adoptivae*, quamvis multum ab hac dignitate distemus [9].

El P. Fr. A. Sullivan [10] aduce otros pasajes, silenciados por Galtier, y los estudia con suficiente amplitud [11]. Entre ellos merece copiarse por entero una página de sus Homilías Catequéticas. Hela aquí en versión francesa [12]:

Il faut donc savoir que tu es baptisé de ce baptême dont Notre-Seigneur le Christ en la chair fut baptisé : voilà pourquoi tu es baptisé « au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint », parce que ce (baptême) aussi fut déjà esquissé dans les faits eux-mêmes, de cette manière, en figures. En effet le Père, de loin dit à haute voix : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances (*Mt.* 3, 17). Il indiquait vraiment la grâce de l'adoption filiale, en vue de laquelle a lieu ce baptême-ci. En effet, dire : Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mes complaisances, c'est comme si l'on disait : Voici véritablement l'adoption filiale ; celui-ci est le « bien-aimé », et il m'a plu ; celui-ci (le baptisé) est le fils, celui qui a reçu cette adoption filiale, — parce que celle-ci est de beaucoup supérieure à celle de chez les Juifs, qui était sujette au changement ... Celle-ci demeure ferme et inébranlable, car celui qui recevra cette adoption filiale demeurera immortel ; mais certes, c'est par ces figures qu'il passe à l'adoption filiale, laquelle aura lieu à la résurrection, qui le transformera en une nature immortelle et incorruptible. A coup sûr, le Fils était là aussi, en celui qui était baptisé, présent, et conjoint à celui qui fut assumé : il confirmait l'adoption filiale elle-même. Et aussi l'Esprit-Saint : il descendit en forme de colombe et demeura sur lui ; et ainsi,

---

[9] *In Ioh.* I, 16 : Vosté 26.

[10] *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Romae 273 ss.

[11] Así v. gr. *Comm. in Epl. ad Gal.*, ed. Swete I. 62-63 a propósito de *Gal.* 4, 4 ; *In Ioh.* XX, 17 Vosté 251 : « Patrem cum discipulis vocabat Deum, et ipse gratia adoptionem meritus» ; *Comm. in Epl. ad Col.* Swete I. 259-60 a propósito de *Col.* 1, 13 : « Unde et *filium caritatis* eum vocavit, eo quod non secundum naturam Patris est filius, sed filiorum adoptionem est adsecutus». Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* 308.

[12] Tonneau, Studi e Testi vol. 145 p. 451-53 : *Cat. Homil.* XIV, 24.

> lui aussi (le Christ) fut baptisé au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint. Quand donc le pontife dit : « Au nom du Père », il rappelle la parole du Père : Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis mes complaisances ; et toi entends-le de l'adoption filiale qui par là t'est donnée. Et quand il dit : « Du Fils », toi, entends-le de celui qui était présent à celui qui fut baptisé, et reconnais qu'il a été pour toi cause de l'adoption filiale. Et quand il dit « De l'Esprit-Saint », souviens-toi de celui qui est descendu en forme de colombe et demeura sur lui ; en bref, attends de là, toi aussi, confirmation de l'adoption filiale ...

El Mopsuesteno distingue la filiación natural, propia del Verbo, a quien denomina *Filius verus* ; la filiación verdadera, propia del *Homo assumptus*, por consorcio con el Verbo, Hijo Verdadero (consors filiationis verae) [13] ; y la filiación adoptiva, común al *Homo assumptus* con nosotros.

La voz celeste, recogida por *Mt.* 3, 17 la refiere Teodoro a la filiación adoptiva. El Hijo natural, presente en el *homo assumptus*, confirmaba la adopción suya filial por el Padre. Más aún, el Bautismo del Jordán se ordenó a la adopción filial de Cristo. Antes de él, la humanidad del Señor tenía « filiación verdadera », por consorcio con el Verbo, mas todavía no « filiación adoptiva ».

Tal ideología le aparta de s. Cirilo Al., y le acerca mucho a los siglos primeros. Explica además, por su índole soteriológica directamente comunicable a los hombres, que algunos eclesiásticos hayan atribuído a Jesús, en cuanto hombre, la filiación adoptiva (fontal y plena), de que habían de participar más tarde los cristianos.

Mucho antes del Mopsuesteno asomaban parecidas ideas en Eusebio de Cesarea. Una vez, en pugna con Marcelo de Ancira :

> « Y por eso — escribe Marcelo — no se llama (Cristo) a sí mismo Hijo de Dios, sino que en todas partes se dice a sí propio Hijo de Hombre, para mediante tal confesión disponer (el camino, haciendo ver que) el Hombre

---

[13] Voilà donc — escribe muy bien el P. Galtier (*Théodore de Mopsueste* 345) — la « filiation vraie» propre au Christ et qu'il doit à son union au Verbe. On ne saurait la distinguer plus nettement que ne le fait Théodore de la « filiation adoptive» qui lui est commune avec nous.

> fué hecho Hijo de Dios por medio de la comunión con El »[13a].

La manera de introducir esta cita, indica el pensamiento de Eusebio[13b]: a saber, que el Hijo del Hombre se hizo Hijo de Dios por adopción (θέσει) y por comunión con el Hijo de Dios.

Así lo vió Petau, y un fragmento de sus Comentarios a los Salmos viene a confirmarlo de manera apodíctica:

> « ¿ Por qué pues le dice el Señor : *Yo hoy te engendré* ? Decíalo, es claro, de la generación temporal según la economía. Porque el mismo David afirma hablando de la (generación) sin principio (*Ps.* 109, 4) : *Del seno te engendré antes* de la aurora. Empero es engendrado hoy, no porque comience a existir al nacer (hombre), sino porque viene a la adopción, según la economía carnal (κατὰ... τὴν σαρκικὴν οἰκονομίαν εἰς υἱοθεσίαν ἐλθών) »[13c].

El pensamiento de Eusebio no deja lugar a duda. La adopción afecta a la persona del Verbo, en cuanto a su dispensación carnal. No precisamente en cuanto a la humanidad íntegra (en cuerpo y alma) — que según Eusebio no posee —, sino en cuanto a su carne o cuerpo, instrumento de salud.

A mayor abundamiento, Eusebio ratifica por analogía con la regeneración bautismal el título de la nueva (adoptiva) generación del Hijo :

> « Y lo que de El recibió potestad de hacerse hijo de Dios (cf. *Ioh.* 1, 12), queda ennoblecido. (A saber) cuando (el) regenerado, que antes de ser hijo era otra cosa, viene a ser hijo mediante el bautismo ».

* * *

Inútil volver aquí sobre el texto de Metodio de Olimpo[13d]. Veamos un exponente curioso del mundo eclesiástico occidental. En la primera mitad del siglo V., se dejaba sentir la doctrina adopcianista en sentido análogo al del Mopsuesteno. Sería arbitrario admitir sin más el influjo de Teodoro sobre el autor del

---

[13a] *Eccles. Theol.* I, 16 : Klostermann 75, 32 ss.
[13b] Cf. Petau, *de Incarn.* VII c. 4 § 2.
[13c] *Comm. in Ps.* 2, 7 : PG 23, 88 B.
[13d] Cf. *Sympos.*, orat. VIII, 9 : supra p. 48 s.

de similitudine carnis peccati (Eutropio)[14]. Mayores probabilidades ofrecería el influjo de s. Hilario[15].

Distingue Eutropio las dos filiaciones, en función del *filius hominis* y *filius dei* unidos en el Salvador. Enseña al propio tiempo la asunción de la naturaleza humana por el Verbo. Declara que la adopción no se aparta de la naturaleza (= de la humana natural.), y a la manera del Mopsuesteno refiere las palabras de *Lc.* 3, 22 a la adopción del hombre asunto — a quien Eutropio denomina *filius hominis* — sin menoscabo de la filiación natural del Verbo.

> Quis est iste caelestis (homo) ? Ille sine dubio qui eum quem gestabat in baptismate fecit audire quod ante ipsum nullus audierat : « Filius meus es tu, ego hodie genui te »[16]. Et qualiter dicitur *hodie*, si « in principio verbum, et verbum apud Deum, et deus erat verbum » (*Ioh.* 1, 1) ? Quia non istud verbum, quod semper in patre, et apud patrem, et cum patre fuisse et esse credendum est, sed homo, quem in gratiam salutis deus verbum susceperat, audivit. Hic filius hominis per dei filium dei esse filius in dei filio promeretur ; nec adoptio a natura seiungitur, sed natura cum adoptione coniungitur : quoniam cum verbum caro factum est, non per adsumptam decrevit adsumptor, sed in adsumente crevit adsumptio[17].

[14] El P. Madoz demostró su pertenencia al presbítero Eutropio (Est. Ecles. 16, 1942, 27-54). Una de las cláusulas que mejor le sirvieron a su intento, y que figuraba en la Carta de Elipando « ad episcopos Galliae », fué precisamente la que subraya el adopcionismo de su autor : « Item (beatus Hieronimus) in epistola ad Cesarium : Non istut verbum quod in Patre et cum Patre fuisse et esse credendum est, set homo, quem in gratia salutis Deus verbum susceperat, audibit : *Ego hodie genui te.* Hic filius hominis per Dei filium in Dei filio esse promeretur, nec adoptio a natura separatur, set natura cum adoptione coniungitur» (*Monumenta Germaniae Historica. Concilia* II p. 112). Cf. Madoz, *Herencia literaria del presbítero Eutropio*, Est. Ecles. 16, 1942, 41.

Otras noticias en PLS 1, 528.

[15] *Comm. in Mt.* 2, 6. Cf. supra p. 314 con la distinción *filius dei/filius hominis.*

[16] *Lc.* 3, 22 = *Ps.* 2, 7.

[17] *De simil. carnis peccati* ed. Morin 122, 5 ss. ; PLS 1, 538. Cf. además Alcuino, *adv. Elipand.* II, 11 (PL 101, 267 CD) : Et primo eam sententiam deducamus in medium, quam tu pravo more beati Hieronymi (= Eutropii) asseris esse. Putasti, vel magis nos putare voluisti eum dicere : « Filius, inquit, hominis per Dei Filium in Dei Filio esse promeretur : nec adoptio

Eutropio emplea frases algo peligrosas[18]. Atento a subrayar la infusión del Espíritu sobre Jesús y a salvar en toda su novedad la filiación que « hoy » (en el Jordán) se cumple, no halla mejor medio que referirla a la humanidad de Jesús, como si el Espíritu sellara la nueva filiación del Salvador.

Análoga mentalidad asoma en otra ocasión[19]. Es natural que Félix de Urgel haya aducido a su intento adopcianista la cláusula de Eutropio[20]; y lo mismo Elipando[21], quien invoca el texto más comprometedor, con levísimas variantes[22].

---

a natura separatur, sed natura cum adoptione coniungitur». Véase Madoz a. c. 40.

[18] Cf. además ibid. ed. Morin 138, 22 ss.; PLS 1, 549: « Ergo istam orationem: Pater, si fieri potest ... (*Mt.* 26, 39; *Mc.* 14, 36) *susceptus homo* sapit in domino».

[19] Ed. Morin 125, 26 ss. PLS 1, 540: « Quasi vero de una substantia specialiter disputantes, ac non deum hominemque iungentes, et *filium hominis* in Iesu, et *filium dei* teneamus in Christo». — L. Tria (*de Similitudine carnis peccati* 62) conoce el pasaje y la dificultad obvia de adopcianismo formulada contra él por Harnack.

[20] Como se deduce de s. Agobardo PL 104, 65 s. El P. Madoz ha demostrado que el *Liber de variis quaestionibus*, atribuído por A. C. Vega y A. E. Anspach a s. Isidoro, pertenece a Félix de Urgel (Estudios Eclesiásticos 23, 1949, 147-168 max. 155 ss.; 24, 1950, 435-458). Uno de los puntos capitales de la demostración descansa en su adopcionismo (23, 152-55). Sus páginas me libran de insistir sobre la posición de Félix ante las dos generaciones en el hombre Jesús (24, 450-458). Los documentos aducidos por el P. Madoz son amplios y copiosos. El hombre Jesús tiene dos generaciones, una carnal de la Virgen, otra espiritual « adoptiva». Véanse algunas fórmulas:

Lib. de var. quaest. (= LDVQ) 52, 2 s.: « Has quippe duas generationes ... Redemptor noster in forma servi in se ipso continet. Prima videlicet quae secundum carnem est, quam suscepit ex Virgine nascendo absque ulla sorde peccati ... Secunda vero, quae per adoptionem est quam instituit in baptismo a mortuis resurgendo». Lo mismo apud Alcuin., *adv. Felicem* II, 16. — LDVQ 52, 4 s.: « Lucas vero ordinem generationis (retexens), quae per adoptionem fit, non a nativitate carnis, sicut Matthaeus, sed a baptismo, in quo baptizatus est Christus in Iordane, ab ipso Christo incipiens ...». Otro tanto Alcuino ibid.; y Paulino de Aquileya, *contra Felicem*, I, 44. Cf. Madoz, *El « Liber de variis quaestionibus» y s. Isidoro*, Est. Ecl. 24, 1950, 450 ss. El término de « homo assumptus», que alarmaba a Agobardo (*adv. Felicem* X: PL 104, 40 A) en el obispo de Urgel, va muy bien en la línea de s. Hilario y del Mopsuesteno. Cf. Madoz, *Una obra de Félix de Urgel adjudicada a s. Isidoro*, Est. Ecl. 23, 1949, 155.

[21] PL 96, 872.

[22] Pueden verse en L. Tria, *de Similitudine* 79.

Las cláusulas de Eutropio, igual que las análogas de s. Hilario. Mario Victorino, Teodoro Mopsuesteno, s. Cirilo Al. y otros. admiten un sentido correcto; pero impropias por lo equívocas. y poco afortunadas[23], dan sobrado pie a Félix de Urgel y Elipando para cohonestar sus errores.

* * *

Vengamos a los valentinianos. Muchos Padres sitúan en la Encarnación el momento de la unción del Verbo, en cuanto hombre, por el Espíritu[24]. Los valentinianos, como Teodoro, Eutropio, s. Hilario y otros, le colocan en el Bautismo del Jordán. Tal diferencia cronológica repercute en otros puntos doctrinales: mas deja a salvo las relaciones íntimas entre el E. Santo y la humanidad por El ungida: consideradas sobre todo en el orden causal.

Los gnósticos aventuran más que san Cirilo en su terminología. De un lado, todos los hombres espirituales son hijos naturales (φύσει) de Dios. De otro el Verbo mismo, mucho antes de su Encarnación (= Humanación) ha sido « adoptado » por el Padre en bien de los hombres. « Hijo adoptivo » también en cuanto hombre, santificará como tal a los hombres derramando sobre ellos su Espíritu. « Cabeza y primicias de los hombres », su humanidad pasa a ser principio connatural del Espíritu, al cual ha transformado — desde el Jordán hasta la Resurrección — haciéndole asequible a los miembros de la Iglesia.

El mecanismo interno de semejante transformación corre análogo al explicado a propósito de s. Cirilo. Naturalmente, el Salvador valentiniano no transforma el E. profético (= psíquico) del AT en el E. (pneumático) de Adopción del NT. Sería absurdo, y contrario a un axioma fundamental de la Gnosis. Opera sin embargo mediante la humanidad un cambio positivo y real.

El E. que al adentrarse en Jesús, en el Jordán, no era E. de Filiación *para los hombres*, vino a serlo más tarde, mediante la causalidad instrumental de su naturaleza humana. Aquí descansa la analogía entre s. Cirilo y los valentinianos: igual que entre éstos y el propio s. Ireneo.

---

[23] Los mismos esfuerzos de L. Tria, *de Similitudine* 77-84 por salvar a Eutropio, debieran justamente emplearse para justificar la ideología de los demás.

[24] Cf. E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alex.*, Mainz 1905 p. 84 ss.

Bien entendido, que la Filiación Adoptiva, por solo ser Adoptiva, impresionaría muy poco a los valentinianos, persuadidos siempre de ser hijos naturales de Dios. Los eclesiásticos insistían de buen grado en la Filiación Adoptiva inherente a la actividad del E. neotestamentario.

La humanidad de Jesús, que según s. Cirilo Al. hizo al Espíritu Santo, E. de Adopción en favor de todos los hombres; transformó según los valentinianos el mismo Espíritu en E. de Iluminación (santificación ...) asequible a los pneumáticos, física y previamente escogidos (adoptados) para la Salud. A no haber mediado la instrumentalidad de la naturaleza humana de Jesús, el Espíritu Santo habría perseverado inaccesible al hombre, y éste jamás hubiera despertado a la conciencia de su dignidad.

Por una parte, el Unigénito gnóstico fué adoptado por Dios para salvar a los hombres [25]. Su adopción recayó más tarde sobre las « primicias » de la Iglesia. Por otra parte, los hombres espirituales, hijos naturales de Dios, necesitaban ser salvos. Y la Salud sólo podía llegarles mediante el Espíritu, previamente humanado.

A vueltas de algunos equívocos, que fácilmente se denuncian, queda en definitiva perfilado el papel singular de la humanidad de Jesús sobre el Espíritu. Los valentinianos, con su ingenua idea de la Adopción de Jesús, y algunos eclesiásticos, con la suya de la Filiación adoptiva de Cristo, nos han brindado ocasión para subrayar la Economía del Espíritu en su homogeneidad esencial, y en las relaciones entre Cristo Cabeza y los espirituales. La filiación adoptiva es en uno y en otros muy compatible con la filiación natural.

---

[25] Cf. *ET* 58, 1.

EL BAUTISMO Y LA ACTIVIDAD DE JESUS

Es un hecho que Jesús no actuó públicamente antes del Bautismo. ¿Significa que no pudiera actuar soteriológicamente antes de recibir sobre sí el Espíritu? A los gnósticos hubo de impresionarles la exegesis de Jesús en la sinagoga de Nazaret [1] y su confirmación por Pedro (*Act.* 10, 38).

Si el Espíritu ungió al Señor en el Jordán y le envió a evangelizar al mundo, era lógico pensar que Jesús fué habilitado por el Espíritu para su misión soteriológica. Y que antes del Bautismo no lo estaba. Citemos algunos fragmentos gnósticos:

> « Hi sunt triginta erroris eorum Aeones, qui tacentur et non agnoscuntur ... Et propter hoc Salvatorem dicunt — nec enim Dominum eum nominare volunt — triginta annis in manifesto nihil fecisse, ostendentem mysterium horum Aeonum » [2].
>
> « Triginta Aeonas significari per triginta annos, sicut praediximus, in quibus nihil in manifesto dicunt fecisse Salvatorem et per parabolam operariorum vineae » [3].
>
> « Et post baptismum descendisse in eum (= Jesum) ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae; et tunc annuntiasse incognitum Patrem et virtutes perfecisse: in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu et Iesum passum esse et resurrexisse ... » [4].

La idea no es solo gnóstica. San Justino [5] indica con suficiencia la relación entre la actividad soteriológica de Jesús, y el Espíritu recibido en el Jordán. Para Orígenes los milagros de Jesús en la vida pública prueban cómo fué el Espíritu Santo quien se dejó ver en figura de paloma. Al Espíritu han de atribuirse los

---

[1] *Lc.* 4, 18 ss. = *Is.* 61, 1 s.; 58, 6.

[2] Iren I, 1, 3 initio.

[3] Iren. I, 3, 1.

[4] Cerinto, apud Iren I, 26, 1. Algo análogo atestiguan los Ofitas, apud Iren I, 30, 13 s.; Teódoto el Botero, apud Hippol. *Ref.* VI, 35.

[5] *Dial.* 88, 1-5; cf. 1 *Apol* 35, 1.

milagros de Cristo, igual que los realizados posteriormente en la Iglesia [6].

Orígenes pasa con naturalidad del Espíritu que bajó sobre Jesús al que descendió sobre los Apóstoles y sobre la Iglesia. Confirmando implícitamente la atribución a El, de los milagros realizados por Cristo y sus Apóstoles.

¿ A qué vino, según eso, el Cristo (= Espíritu) sobre Jesús ? Ante todo para hablar por medio de Jesús a los hombres [7]. Análogo aspecto veíamos en el Pleroma : cuando fué emitido Cristo/Espíritu Santo para instruir a los Eones [8]. Jesús habló a los hombres concentrando sus enseñanzas en torno a dos cosas :

A) dióse a conocer como Hijo del Hombre [9].

B) y dió a conocer al Padre (= Anthropos) o Dios Bueno [10]. Al hablar así, se expresaba como Cristo ; y no como hombre de la Economía. Las preposiciones se hallan muy bien empleadas aquí. El Espíritu (= Cristo) habla « por medio de Jesús » (διὰ τοῦ Ἰησοῦ). Jesús, el hombre de la Economía, actúa como instrumento del Cristo (= Espíritu) para manifestarse a los hombres.

Pero ¿ no bastaba a tal fin el Verbo que desde el seno virginal había asumido al hombre de la Economía ? Si también el Verbo era Hijo de Dios Padre, ¿ qué falta hacía el descenso del Cristo (= Espíritu Santo) para hablar por medio de Jesús, darse a conocer por Hijo del Hombre (= Dios Bueno), y anunciarle como Padre a los hombres ?

Tocamos el nervio de la cuestión, que ha desconcertado sin duda a los heresiólogos y aun a los comentaristas modernos de S. Ireneo. Apuntamos ya arriba la solución [11].

Los valentinianos habían discriminado en el Unigénito, mediante las dos emisiones intrapleromáticas (*Logos/Zoe* y *Cristo/Espíritu Santo*), las dos virtualidades, natural y divina (de orden substancial y de orden gnóstico), por las cuales se deja sentir entre los Eones como principio natural (en cuanto Logos) y gnóstico (en cuanto Cristo). De esta manera sensibilizaban las dos formaciones complementarias del ente racional : haciendo ver que

---

[6] Cf. omnino Orígenes, *C. Cels.* I, 46 per totum. Puede también verse Bauer, *Leben Jesu* 99.

[7] Iren I, 15, 3 : Qui (= Spiritus) locutus est per os Iesu.

[8] Iren I, 2, 5 : cf. supra p. 136 ss.

[9] Iren I, 15, 3 : *qui se confessus est Filium Hominis.*

[10] Ibid. *et manifestavit Patrem.* — Iren III, 16, 1 : « et quum indicasset innominabilem Patrem (Christi Patrem Deum) ... ».

[11] Cf. supra p. 140.

todo racional ha de pasar por dos estadios antes de lograr la Visión, a que gratuitamente le llama el Padre, por medio de su Hijo: uno preliminar, en el cual va desarrollando sus elementos físicos y adquiriendo la « formación substancial » (τὴν πρώτην μόρφωσιν τὴν κατὰ τὴν γένεσιν) a que por su naturaleza racional está llamado; y otro superior, doblemente gratuito, paralelo en parte al primero, en el cual adquiere la Salud (= Gnosis) que consuma la formación espiritual o divina.

Lo que entre los Eones del Pleroma tuvo lugar mediante la doble actividad del Unigénito, en cuanto Logos y en cuanto Cristo: se repite en el kosmos mediante la actividad complementaria del Salvador, en cuanto Verbo y en cuanto Cristo. Con la diferencia — en sí relativamente accesoria — de que en el mito de los Eones entre la actividad del Logos y la del Cristo medió la pasión y rebelión de Sophia [12]: mientras en la historia de Jesús entre la actividad del Hijo en cuanto Logos y en cuanto Cristo mediaron los treinta años que van de su concepción al Bautismo; tiempo razonable para la perfecta formación substancial (μόρφωσις κατ' οὐσίαν) del hombre psíquico y pneumático, latentes en Jesús. Tiempo además requerido por el Arquétipo del Pleroma: pues la Iluminación tuvo lugar en él luego de constituídos los 30 Eones (= siglos) [13]. La Gnosis de los Eones separó las dos vertientes de la Economía, substancial y gnóstica, del Pleroma; y juntamente determinó el origen del Verbo Salvador (= prolaticio), distinguiendo las dos etapas, oculta (= intrapleromática) y manifiesta (= extrapleromática, o cósmica) del Unigénito.

Era natural que el número Eónico (30), símbolo del desarrollo substancial pleno del Verbo inmanente, se reflejara en el número sensible (30 años), que clausura normalmente el desarrollo humano. El Unigénito que actuó como Cristo al trigésimo siglo (= αἰών) del mundo-arquétipo, debería actuar como Cristo en el Verbo Encarnado al trigésimo año de su vida humana.

Al asumir el Hijo al hombre de la Economía, no dejó sentir

---

[12] Mito muy apto para sensibilizar lo gratuito de la Gnosis.

[13] Luego de transcurridos los 30 Eones que llenan el espacio y el tiempo del Verbo: 8 (Ogdóada) + 10 (Década) + 12 (Dodécada).

Cf. Iren I, 3, 1: « Haec autem manifeste quidem non esse dicta, quoniam non omnes capiunt agnitionem ipsorum; mysterialiter autem a Salvatore per parabolas ostensa iis, qui possunt intelligere, sic: triginta Aeonas significari per triginta annos, sicut praediximus (Iren I, 1, 3), in quibus nihil in manifesto dicunt fecisse Salvatorem».

en él su presencia, aun cuando le mantuviera sin pecado dentro de la más perfecta justicia « psíquica »[14]. El Hijo siguió con el hombre de la Economía (en particular, con el elemento suyo pneumático) un régimen normal[15]. En absoluto podía haberle comunicado todas sus virtualidades — de Verbo y de Cristo — simultáneamente. No lo quiso. Los valentinianos tenían en el Evangelio motivo suficiente para distinguir en el tiempo tales dos virtualidades. Y a él se atuvieron, situando en el Bautismo de Espíritu el momento de la « formación gnóstica» (μόρφωσις κατὰ γνῶσιν) del hombre de la Economía.

El mismo concepto que los *Oráculos Sibilinos*[16] parecen insinuar, aludiendo al que « en el baño del río Jordán fué evocado (κατὰ γνῶσιν?) según la carne por segunda vez »[17]. El término ἠγέρθη tendría su valor máximo, si efectivamente el alma de Jesús, hasta entonces ignorante de su propia dignidad, fuera « evocada » despertando a una nueva conciencia, y logrando juntamente la visión clara de Dios[18].

Sólo a partir de entonces, actuó de veras el Hijo de Dios sobre la humanidad por El asumida, dándole la perfección inherente al Espíritu y comunicándole con la Gnosis : 1) la conciencia de su naturaleza espiritual ; 2) la de haber sido escogido por el Hijo para dar a conocer a los hombres el Padre ; 3) la de su unión personal con el Hijo desde que es hombre ; 4) la concien-

---

[14] Antes del Bautismo ¿ despertó el Cristo psíquico a la conciencia de su relación singular con el Demiurgo ? No consta de ello, ni hay razón que lo imponga.

[15] Reservándose, es claro, la posibilidad de actuar soteriológicamente por vías extraordinarias. Así v. gr. en el caso de Simeón y Ana. Aparte su simbolismo característico (cf. Iren I, 8, 4) la Iluminación de que fueron objeto no correspondía al desarrollo normal del Niño. Y yo no creo que tuvieran dificultad los gnósticos en ratificar el fenómeno, en toda su dimensión soteriológica, recurriendo a una singular actividad del Espíritu del Verbo sobre el « pneuma» de los dos interesados. Cf. si lubet Iren III, 16, 4.

[16] VI, 3 ss. Cf. Daniélou, *Judéo-Christianisme* 251.

[17] ἐπεὶ κατὰ σάρκα τὸ δισσὸν / ἠγέρθη, προχοαῖς ἀπολουσάμενος ποταμοῖο / 'Ιορδάνου... Escribe Dölger (*Ichthys* I. 46) : « Das τὸ δισσὸν ἠγέρθη scheint mir eine Art Wiedergeburt auch bei Jesus anzunehmen». — Agregando, con nimio escrúpulo : « Es wird die gleiche Auffassung sein, wie sie bei Theodot dem Lederhändler begegnet, der Jesus bei der Jordantaufe mit göttlichen Kräften ausgerüstet werden liess (Hippol., *Philosophumena* VII, 35 ss.)». — Ninguna razón descubro yo para identificar la doctrina de los Oráculos con la abiertamente heterodoxa del Botero. ¿ Por qué no emparentarla más bien con la de s. Hilario (*in Ps.* II, 7 c. 29) ?

[18] Cf. *Orac. Sibyll.* VI, 6 s. : ὃς πυρὸς ἐκφεύξας πρῶτος θεὸν ὄψεται ἡδὺν πνεύματι γινόμενον.

cia de su relación singular con el Espíritu (= Cristo), y por su medio con el Padre.

Ahora conoce Jesús el misterio de su persona, y el de su misión soteriológica. Todo se le comunica en un instante, mediante el Bautismo de Espíritu que determina su Iluminación definitiva.

Dentro de lo soteriológico, entiende Jesús (= el hombre de la Economía) cómo ha sido escogido — entre todos los demás hombres — para ser instrumento de la salvación humana. Y cómo en este orden de cosas ha de obrar milagros que ratifiquen ante los demás su misión personal y su Evangelio. El Hijo de Dios le ha elegido para dar a conocer por su medio el Evangelio de la Verdad: primeramente a los hombres de este mundo, y luego — después de su muerte — a los cautivos del Hades [19].

En la Economía soteriológica entra de lleno la muerte. Jesús ha sido constituído de manera singular, como instrumento del Hijo de Dios para triunfar de la Muerte (= Kosmokrátor) [20]:

---

[19] Desde Abel hasta el último justo, muerto antes de Jesús.

[20] La relación entre el Bautismo y la muerte de Jesús no descansa simplemente en su simbolismo, sino en un hecho físico subrayado por *ET* 61, 6: « Murió (el Señor) cuando el Espíritu que había bajado sobre El en el Jordán, se apartó (de El), no porque pasara a vivir por su cuenta (οὐκ ἰδίᾳ γενομένου), sino porque se replegó a fin de que actuara la Muerte». — Cf. Gregorianum 40, 1959, 473 ss. Una relación paralela, aunque desde otro punto de vista, se descubre entre los Docetas de s. Hipólito (*Ref.* VIII, 10, 7: « Se lavó (= se bautizó) en el Jordán, y se lavó tomando en el agua la figura e impronta (τύπον καὶ σφράγισμα) del cuerpo engendrado de la Virgen, a fin que cuando el Príncipe (de este mundo) condenara el plasma propio a la muerte, a la cruz, aquella alma nutrida en el cuerpo, no se viera desnuda luego de abandonar el cuerpo y ser enclavada al madero y triunfar por su medio sobre los principados y las potestades (malignas); sino que vistiera (siguiera revestida con) el cuerpo impreso en el agua, el día del Bautismo, en lugar de la carne aquella (que dejaba en la Cruz) ...».

Según los Docetas, Jesús se reviste en las aguas del Jordán (curiosa orquestación del *carácter* bautismal) de un cuerpo diverso del recibido de María. Este quedará en la Cruz. Aquel continuará con el alma. Tal es el efecto del Bautismo en Agua, de Jesús. Extraño, pero real, y orientado a la muerte. Los Docetas enseñaban juntamente el Bautismo en Espíritu, pero no se detuvieron a justificarlo; prob. porque lo concebían como los demás gnósticos. De ahí su cláusula: « esto es, dice (el anónimo), lo que dice el Salvador: si alguno no fuere engendrado de agua y espíritu, no entrará en el reino de los cielos; porque lo engendrado de la carne (= de María) carne es» (y se corromperá en el sepulcro).

El *tipo* e impronta revestido por Jesús en el Jordán significa prob.

y se somete gustoso a los designios de Dios, para salvación de sus hermanos los hombres cautivos. La muerte de Jesús será destrucción de la Muerte.

* * *

Tales preliminares explican muy bien los documentos en su abrumadora densidad. Discriminando entre lo que el Cristo Superior hace por medio del hombre de la Economía (la manifestación personal del Padre, como Hijo Suyo), y lo que lleva a cabo el propio hombre de la Economía, consciente de su misión plena (destruir la muerte por su propia muerte). Los valentinianos no han querido (¿ o no han sabido ?) llevar adelante, mediante la perfecta comunicación de idiomas, la unión personal entre el Hijo y el hombre de la Economía. Se lo impedía la disociación de virtualidades en el Hijo, que como Verbo iniciaba su unión en la concepción virginal de Jesús, y como Cristo en el Bautismo. Atribuyen al Espíritu (= Cristo) aun después de su bajada a Jesús, unas acciones, y a Jesús otras. Se llamaría a engaño quien por eso creyera descubrir entre los valentinianos un nestorianismo « ante litteram ». Habituados al lenguaje simple, mítico, atribuyen las acciones al elemento de que *naturalmente* provienen ; sin querer apurar más.

Así se explican atribuciones como éstas :
adv. Haer. I, 15, 3 : Et hunc esse Spiritum (= Christum superiorem)

qui locutus est per os Iesu
qui se confessus est Filium Hominis
(qui) et manifestavit Patrem

que parecen afectar directamente al Espíritu bajado sobre Jesús, como si fuera El y no Jesús quien se confesara por Hijo del Hombre y manifestara al Padre. Sobre todo, cotejadas con estas otras atribuciones :

Ibid. : Et destruxit quidem mortem ... qui fuit ex dispositione Salvator, agnovit autem patrem Christum

que afectan a Jesús, el hombre de la Economía.

---

el hombre « espiritual» revestido en su alma (y concebido como *carácter* bautismal) : el mismo que luego encomendará en la Cruz al Padre, al decir : « Padre, en tus manos encomiendo mi *espíritu*». Son significativas a este respecto unas líneas de s. Ambrosio (*Expos. sec. Luc.* X, 166) : « Nec fugit hoc loco sensisse quosdam ideo Christum noluisse tangi, quia nondum receperat *typum*, quem commendaverat patri, quasi adhuc eum tangere non deberet». Dijimos sobre el particular en Gregorianum 42, 1961, 107 ss.

El mismo fenómeno advertimos en otros gnósticos, cuando atribuyen al Espíritu lo que no puede *naturalmente* provenir de solo elemento humano. Así v. gr.

adv. Haer. I, 26, 1 : Et post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae :
et tunc annuntiasse incognitum Patrem
et virtutes perfecisse ...
et Iesum passum esse
et resurrexisse

adv. Haer. I, 30, 13 : descendente autem Christo in Iesum,
tunc coincepisse (= coepisse) virtutes perficere et curare
et annuntiare incognitum Patrem
et se manifeste Filium Primi Hominis confiteri ...
Iesum autem crucifixum.

Los paralelos son muy significativos, aunque no bastan a determinar hasta qué punto se sirvió de Jesús el Salvador Superior para su misión estrictamente soteriológica. Algo indica la cláusula « qui (= Spiritus) locutus est *per os Iesu* (διὰ τοῦ Ἰησοῦ) ». Pero la idea fundamental resulta demasiado clara.

El Cristo, Hijo de Dios, obraba en virtud propia los milagros valiéndose del hombre de la Economía ; y por su medio también manifestaba el Evangelio de la Verdad, que como Hijo de Dios conocía.

S. Ireneo ha visto muy bien la dificultad que tales expresiones hacen a la verdadera doctrina, y las ha explotado a favor de su tesis antivalentiniana, sin atender a la tendencia gnóstica de disociar virtualidades personalmente unas, en personajes al parecer distintos.

Así en una página crucial de su libro III. Después de distinguir entre el Jesús de la Economía, y el Salvador que viene sobre él — portador del nombre y virtualidad del Cristo Eón — da cuenta de lo que el Salvador comunicó a Jesús en su descenso :

Participasse autem (Salvatorem) cum eo qui esset ex dispositione (= cum Iesu) de sua virtute
et de suo nomine,
ut mors per hunc (= per Iesum) evacuaretur,
cognosceretur autem Pater per eum Salvatorem quidem qui desuper descendisset [21].

---

[21] Iren III, 16, 1 (276, 15 ss.).

CAUSALIDAD DE JESUS HOMBRE

Suponen aquí los valentinianos — según la noticia del Santo — que el Salvador celeste no podría por sí solo « evacuar la muerte » ni manifestar el Padre a los hombres. A este doble intento se unió con el hombre de la Economía. Empero dentro de esta Economía de unión, siempre según los valentinianos entendidos por s. Ireneo, Jesús participó de la Virtud y del Nombre del Salvador celeste. No se declara cómo tuvo lugar esta participación, ni la diferencia *expresa* entre la Virtud y el Nombre del Salvador. La Virtud está — al parecer — en la Iluminación activa del Salvador, por la cual el hombre de la Economía fué perfectamente formado κατὰ γνῶσιν y hecho consciente de su misión soteriológica : en particular, de su destino a « evacuar la muerte ». El Nombre del Salvador sería la misma persona del Salvador, el « Nombre Invisible » manifestado por la paloma [1]. Personalmente uno con el Hijo Unigénito [2], constituye el misterio íntimo de Jesús, en cuanto Imagen del Padre. Si pasa al Salvador en el Bautismo es porque entonces se le da a conocer a Jesús su propia persona divina, como Nombre e Imagen Visible (= cognoscible) de Dios. Y juntamente entiende que el Hijo se lo comunica, como tal, para darse a conocer por su medio, *humanamente*, a los hombres, levantándolos primero (mediante el Espíritu) al conocimiento de su propio Nombre (en cuanto Hijo Unigénito de Dos), y luego — en cuanto Imagen — al conocimiento del Padre.

La correspondencia y paralelismo de las cláusulas aconseja semejante interpretación [3]. Baste disponerlas de la siguiente manera :

---

[1] Iren I, 15, 1 in fine ; I, 14, 6.

[2] *ET* 26, 1 (τὸ ἀόρατον τοῦ Ἰησοῦ) ; 31, 3-4. Para el *Evangelium Veritatis* puede verse *Est. Valent.* I. 72 ss. ; y más adelante p. 456 ss.

[3] En otras palabras la *Virtus* y el *Nomen* del Salvador connotarían sus dos virtualidades, como *Spiritus* y como *Verbum* ,al modo insinuado por Tertuliano en *de orat.* c. 1 ed. Dierks 17, 9 ss. Cf. mi art. de Gregorianum 39 (1958) 736 s. n. 108. El paralelismo con el africano resulta instructivo por más de un concepto. Tertuliano reducía a dos las actividades típicas del Cristo : la de predicador y la de médico (praedicator/medicator :

Participasse autem (Salvatorem = Cristum) cum eo (Iesu) qui esset ex dispositione

de sua virtute	ut mors per hunc (Iesum) evacuaretur
et *de suo nomine*	cognosceretur autem Pater per eum Salvatorem ... [4]

El Salvador ha comunicado a Jesús dos cosas, con arreglo a su doble designio:

a) *la Virtus*, para evacuar por medio de Jesús (de su humanidad dotada de tal « virtud ») a la Muerte o Príncipe de este Mundo.

b) *el Nomen* (persona), para dar a conocer por su medio (por medio del Salvador = Nombre) al Padre. Jesús no actúa aquí como en *a*) sino como elemento requerido para que el Nombre o Persona del Hijo de Dios se manifieste a los hombres, y les dé a conocer (intuitivamente) al Padre, manifestándose juntamente a Sí como Hijo Suyo.

Era indispensable el concurso de la humanidad de Jesús, para que el Hijo de Dios triunfara de la Muerte. Directa y personalmente no hubiera Este podido hacerlo. La Muerte sufre derrota en la misma naturaleza en que había triunfado [5]. Sólo así la victoria del Salvador será completa. Los valentinianos

---

praedicationis/virtutis). Merece citarse *adv. Marc.* III, 17 (Kr. 404, 22 ss.): Si enim plenitudo in illo spiritus constitit, agnosco virgam de radice Iesse; flos eius meus erit Christus « in quo requievit — secundum Isaiam (11, 2 s.) — spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et vigoris, spiritus agnitionis et pietatis, spiritus timoris Dei». Neque enim ulli hominum diversitas spiritalium documentorum competebat, nisi in Christum: flori quidem ob gratiam spiritus adaequatum; ex stirpe autem Iesse deputatum, per Mariam inde censendum. Expostulo autem de proposito: si das ei omnis humilitatis et patientiae et tranquillitatis intentionem, et ex his Isaiae erit Christus ... non potest alius esse quam qui praedicebatur. Oportet actum eius ad Scripturarum regulam recognosci, duplici nisi fallor operatione distinctum, praedicationis et virtutis. Sed de utroque titulo sic disponam, ut quoniam ipsum quoque Marcionis Evangelium discuti placuit, de speciebus doctrinarum et signorum illuc differamus quasi in rem praesentem: hic autem generaliter expungamus ordinem coeptum, docentes praedicatorem interim annuntiari Christum per Isaiam (50, 10) ... item medicatorem (*Is.* 53, 4) ...

[4] Cf. *Act.* 10, 38 ... Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲθ ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει. Véase *Act.* 4, 27.

[5] Cf. Gregorianum 40, 1959, 640 n. 152.

mantienen el axioma soteriológico, a pesar de su docetismo. Bastaríales para salvar las objeciones de s. Ireneo [6], distinguir entre el hombre y su envoltura carnal, entre lo que Adán tuvo en el Paraíso y las túnicas de piel con que el Creador le vistió a raíz del pecado. Agregando en la misma línea, que la Muerte había triunfado del hombre en el Paraíso, y bastaba por ende fuera vencida en la naturaleza (todavía no carnal) sobre que había ganado la batalla, en el hombre mortal (psíquico).

A tal intento obedecía el Cristo animal y su indumento, también animal. En ambos era el Salvador mortal y capaz de entrar en los dominios del Arconte, mediante su propia muerte.

Nuevo problema. La « virtud » que comunicó el Salvador a Jesús « ut mors per hunc evacuaretur » ¿ permaneció durante la pasión, después de remontar el Cristo al cielo ?

A esta pregunta respondimos largamente en otra ocasión [7]. No sólo el contexto — con la distinción entre la « virtus » y el « nomen » — ni solo la analogía con los valentinianos representados en *ET* 61, 6-7, sino aun la exegesis normal impuesta por su correspondencia con la « evacuatio mortis » imponen la respuesta afirmativa. Jesús quedó durante la pasión con la virtud que el Salvador le había comunicado « para evacuar la muerte ». Y gracias a ella pudo redimir a los hombres (espirituales y animales) apresados por el Príncipe de este Kosmos, en la región del Hades [8].

Remontó el « Nomen » o persona del Salvador ; mas sólo en cuanto a sus efectos. En rigor permaneció unido a los elementos íntimos del hombre de la Economía ; sin dejarse sentir. La misión del « Nomen » estaba en dar a conocer al Padre. Tal designio

---

[6] Cf. sobre todo *adv. haer.* V, 13-14 per totum, max. 14, 2 : « Si autem ob aliam quandam dispositionem Dominus incarnatus est, et ex altera substantia carnem attulit, non ergo in semetipsum recapitulatus est se hominem : adhuc etiam nec caro quidem dici potest. Caro enim vere primae plasmationis e limo facta est successio. Si autem ex alia substantia habere eum oportuit materiam, ab initio ex altera substantia Pater operatus fuisset fieri conspersionem eius. Nunc autem quod fuit, qui perierat homo, hoc salutare factum est Verbum ; per semetipsum, eam quae esset ad eum communionem et exquisitionem salutis eius efficiens. Quod autem perierat, sanguinem et carnem habebat ...».

[7] Cf. Gregorianum 40, 1959, 473 ss. y sobre todo 487 ss.

[8] La sinonimia práctica de δύναμις y πνεῦμα, a que aluden algunos críticos (cf. Leisegang, *Pneuma Hagion* 23, 3) me parece gratuita en la primera teología. Véase Iren. I, 15, 3 ; Hippol., *Ref.* VI, 35, 3 (exegesis valentiniana de *Lc.* 1, 35). Para Tertuliano cf. Bender, *Heilig. Geist* 76 s. 86 ss.

habíalo cumplido el Salvador durante el año de predicación. El anuncio del Padre y la propia manifestación como Hijo Suyo habían provocado la ira del Príncipe del mundo contra el Salvador. Para los valentinianos la muerte corría a cargo del Cristo Animal. No sólo el Salvador, sino aun el elemento pneumático procedente de Achamoth era impasible e inaccesible al dolor. Además, la presencia del Salvador — autor de la Vida — en Jesús hubiera hecho imposible físicamente su muerte. Así *ET* 61, 6 y así también s. Ireneo [9]. La victoriosa batalla contra la Muerte o Príncipe de este mundo, se la da el Salvador, entrando con astucia en el Hades mediante la Crucifixión del Cristo Animal.

El Padre hace sentir allí sobre Jesús el elemento que « virtualmente » se le había ausentado durante la Pasión. Jesús podrá liberar a los cantivos y anunciarles el Padre Ignoto, dándose a conocer como Hijo Suyo.

Los valentinianos [10] han sido muy sobrios en sus especulaciones sobre la muerte redentora de Jesús. Pero el Evangelio de la Verdad basta por sí solo para confirmar cuanto vamos diciendo [11].

---

[9] *Adv. haer.* III, 19, 3 : « Sicut enim homo erat ut temptaretur, sic et Verbum ut glorificaretur, requiescente quidem Verbo (ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ Λόγου) ut posset temptari et inhonorari et crucifigi et mori, absorto autem homine in eo quod vincit et sustinet et resurgit et adsumitur».

[10] Y en general todos los Gnósticos. Véanse las consideraciones de C. Schmidt, *Gnostische Schriften* 470 ss. quien exagera sin embargo la poca significación dogmática de la muerte de Jesús, entre las sectas Gnósticas. El *Evang. Veritatis* demuestra lo contrario.

[11] Cf. EV 20, 25 ss. : On le cloua à un bois ; il fixa la disposition (διάταγμα) du Père sur la Croix (σταυρός). O le grand enseignement, si sublime! C'est jusqu'à la mort qu'il s'abaisse, alors que la Vie éternelle le revêt. S'étant dévêtu des haillons périssables, il se revêtit de l'Incorruptibilité, chose qu'il est impossible à personne de lui enlever. Ayant pénétré dans les espaces vains des Terreurs, il alla au-devant de ceux qui étaient dénudés par l'Oubli, devenu Gnose et Perfection, proclamant ce qui est dans le coeur [du Père] afin de (?) ... instruire *ceux ... l'enseignement* [Till, Orientalia 27, 1958, 274 : *die, die belehrt werden sollen* oder *die Belehrung annehmen werden*]. Mais (δέ), ceux qui doivent recevoir l'enseignement, [c'est-à-dire] les Vivants inscrits dans le Livre des Vivants, ils reçoivent l'enseignement pour eux seuls. — *Salvo meliori* el contexto del EV reclama la aplicación de estas líneas a la muerte de Cristo y a su predicación (= iluminación) a los Vivos (= santos) del Hades. Cf. si lubet *Hypostasis Archontum* (Labib 144, 30 ss. max. 145, 5 ss.) : versión alemana de Schenke en TLZ 83, 1959, 669 s. Otros lugares en Schlier, *Christus* 13 ss.

La enorme significación atribuída por los gnósticos a la Vida gloriosa de Jesús, y a sus enseñanzas secretas, requiere la reunión de los elementos con su máxima virtualidad soteriológica. El Cristo se hizo nuevamente sentir sobre el elemento de la Economía; y por su medio habló a los discípulos privilegiados, comenzando por despertar en ellos la centella del espíritu [12]. El Salvador resucitado se entretuvo con ellos durante XVIII meses [13] consumando la acción realizada durante los XII meses de vida pública, revelándoles el misterio escondido a los siglos pasados, y preparándoles a Pentecostés. Cuando el mismo que fué primero bautizado en Espíritu (en el Jordán) [14] le derrama luego sobre los fieles [15].

* * *

La doctrina valentiniana del Cristo (= Espíritu Santo) no interesa únicamente al Bautismo de Jesús. Afecta por igual, aunque inversamente, a su Pasión y Muerte. El Cristo que baja en el Jordán, remonta antes de comparecer Jesús delante de Pilatos. El motivo del descenso corresponde al del ascenso. La soteriología queda con ello bien definida. Y lo que es más curioso, su significado último nos conduce a la doctrina misma de s. Ireneo.

> Sicut enim homo erat ut temptaretur, sic et Verbum ut glorificaretur, requiescente quidem Verbo (ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου) ut posset temptari et inhonorari et crucifigi et mori, absorto autem homine (συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ) [16] in eo quod vincit et sustinet ... et resurgit et adsumitur [17].

---

[12] Véase *ET* 3, 2. Cf. asimismo *ET* 1, 2. — Un paralelo de singular valor por sus interesantes analogías con el problema constitucional del Cristo Valentiniano, en Orígenes, *Dialektos* cc. 7-8 ed. Scherer 138, 2 ss. A juzgar por la peregrina exegesis origeniana de *Ioh.* 20, 17 el tema le había preocupado, interesando a fondo su cristología.

[13] Cf. C. Schmidt TU 8 p. 438 ss.; V. Larrañaga, *Ascensión del Señor* II. 202 ss.

[14] La relación ha sido bien subrayada por Usener, *Weihnachtsfest* 150 ss.; Leisegang, *Pneuma Hagion* 129, 1. Véase sobre todo Orígenes, *Hom. XXVII in Lc.* post medium.

[15] Véase *Testamen. Jud.* c. 24: καὶ ἀνοιγήσονται ἐπ' αὐτῷ οἱ οὐρανοὶ ἐκχέαι πνεῦμα, εὐλογίαν πατρὸς ἁγίου, καὶ αὐτὸς ἐκχεεῖ πνεῦμα χάριτος ἐφ' ἡμᾶς.

[16] Lit. «haciéndose con el hombre». Esto es, uniéndose a la humanidad (como si durante la pasión la hubiera abandonado ...).

[17] Iren III, 19, 3 (334, 25 ss.).

Las dos expresiones de s. Ireneo relativas al Verbo ἡσυχάζοντος y συγγινομένου distan doctrinalmente bien poco de las similares συσταλέντος y ἀναστείλας empleadas por los valentinianos para representar el mismo fenómeno[18].

En el fondo se halla el recurso a la doble virtualidad — en cuanto Logos y en cuanto Cristo — que hemos desarrollado más arriba. Ningún valentiniano, habituado al lenguaje mítico de los Eones, habría tomado en serio la ausencia « personal » del Cristo celeste. La hubiera traducido por mera ausencia « virtual ».

El Hijo de Dios, presente en Jesús desde Nazaret, no se había dejado sentir de lleno (como Cristo) hasta el Bautismo del Jordán. ¿ Era extraño que siguiendo camino análogo se escondiera « virtualmente » durante la Pasión y muerte, para invadir nuevamente el alma y espíritu del Salvador, desde su comparición en el Hades ?

Análoga disociación de funciones, dentro del mismo personaje (= Jesús), descubrimos entre los gnósticos del *Codex Bruce*. Tampoco allá actúa el Salvador de lleno, según todas sus virtualidades, a partir de la Encarnación. El anónimo le presenta abandonando en la región del « Primer Misterio » (= en el Pleroma) su Vestidura Luminosa, cuya visión sería incomportable para el Kosmos e impediría la actividad y destino soteriológicos de Jesús. delatándole ante los príncipes de este mundo[19].

En su lugar asume los vestidos (= substancias) o « primicias » de las naturalezas que va a salvar. Obedeciendo a los designios del Padre, toma la forma de Gabriel, y después de varias intervenciones previas con que allana el camino para su misión personal en el mundo, se presenta a la Virgen María — siempre en la forma del Arcángel Gabriel —. La Virgen acepta su mensaje. El Salvador introduce en ella los dos elementos corpóreo y psíquico y entra con ellos virginalmente para revestirlos y por su medio salvar a los hombres.

La preexistencia del Salvador, igual que su divinidad personal, resultan aquí fuera de duda. Dejando a salvo la realidad de su concepción virginal, nace en substancia no-terrena, e ignora el origen de simiente humana. María se dice Madre suya κατὰ ὕλην o también κόσμον[20].

---

[18] En *ET* 61, 6 s. Cf. Gregorianum 40, 1959, 487 ss. Véase en cambio *Est. Valent.* I. 622 ss. (a propósito de Marcelo de Ancira).

[19] Cf. C. Schmidt, *Gnostische Schriften* 432.

[20] Cf. Schmidt 434.

El anónimo distingue muy bien en la vida terrena de Jesús dos fases: una de oscuridad, y otra de luz. La de oscuridad representa la fase anterior al Jordán[21], en que aún se halla el « hombre Jesús » inmaturo y no perfectamente desarrollado, y todavía « ignorante » de su verdadera personalidad. Con la « impureza » (siempre relativa) consiguiente a un elemento « espiritual » no iluminado. La fase de pureza (y de luz) se inicia en el Bautismo de Espíritu. Solo entonces se siente llamado a ejercitar su magisterio[22].

Schmidt se detiene a estudiar el sentido de la purificación de que fué objeto el cuerpo hílico del Salvador, descubriendo en ella un indicio del Docetismo gnóstico. Yo no veo esto. Igual que Koestlin estimo el cuerpo hílico de Jesús de naturaleza muy superior al de los demás hombres: en sí invisible, no-material, etéreo o racional, al modo del « cuerpo de la Economía » valentiniano.

Su purificación no supone que Jesús en el Jordán haya perdido la índole física del cuerpo recibido de María, sino que ha superado con la Iluminación las experiencias anteriores, y pasa a vivir espiritualmente, con una nueva experiencia (= la Gnosis) que afecta de modo principalísimo a los elementos celestes por El asumidos para la salud de los hombres.

La bajada del Espíritu en forma de paloma determina una nueva fase. Desde entonces comienza la actividad magisterial del Salvador, porque con el Espíritu ha logrado conciencia de su personalidad, y ha sido « gnósticamente formado » en su humana naturaleza. Aun así, Jesús no actúa en *absoluta* plenitud. Su personalidad divina ha abandonado en el « Misterio del Inefable » la gloria o Vestido de Luz, que le corresponde. En el Jordán viene el Espíritu Santo a consumar la perfección de su humanidad, manteniendo la misteriosa y escondida condición de su persona divina, para no estorbar la victoria del Salvador sobre el Príncipe de la Muerte.

---

[21] Hablando con su Madre Virgen, dice una vez (p. 116): « Y las tinieblas nacieron por tu medio». « Y de tí salió el cuerpo de la materia (no precisamente terrena, ni estrictamente carnal o corpórea), en el cual me hallo; el cual he purificado y hecho limpio».

[22] Cf. Schmidt, *Gnostische Schriften* 434 s.

EL BAUTISMO DE JESUS SEGUN ET 36, 2

Hasta aquí hemos declarado la finalidad del Bautismo de Jesús en Espíritu, a la luz de algunos fragmentos de s. Ireneo. Aunque fieles al pensamiento valentiniano, tales fragmentos delataban una ideología relativamente accesible.

Veamos ahora unas líneas entre los *Excerpta ex Theodoto*, de cuño enteramente valentiniano:

> Pero como nosotros éramos los divididos (οἱ μεμερισμένοι), por eso se bautizó Jesús, para que se dividiera lo indivisible (τὸ ἀμέριστον μερισθῆναι), hasta que nos una a ellos (= a los Angeles) dentro del Pleroma: a fin de que nosotros, la multitud (οἱ πολλοί), hechos una cosa, nos mezcláramos (ἀνακραθῶμεν) todos al Uno dividido a causa de nosotros [1].

El anónimo valentiniano limita la finalidad del Bautismo de Jesús a la Salud de los hombres espirituales, extendiéndola indirectamente a la de los ángeles, también espirituales.

En sí los ángeles [2] fueron emitidos y salieron del Pleroma junto con el Salvador, en unidad con Él, como los rayos que hacen unidad con el Sol, y sin solución de continuidad. Consubstanciales al Salvador, tienen su misma edad y naturaleza. Constituyen la Iglesia angélica, corte real del Verbo prolaticio [3].

Por su condición masculina (= perfecta) no requieren Salud,

---

[1] *ET* 36, 2. — Para el tecnicismo de esta ἀνάκρασις cf. Orig., *In Ioh.* XIX 4 GCS Preuschen 302, 17 ss. 303, 1 ss.; si lubet J. Scherer, *Dialektos* p. 120, 4.

[2] Mientras nada digamos en contrario, hablamos de los espirituales, satélites del Salvador.

[3] El término δορύφοροι empleado para definirlos (Iren I, 4, 5) resulta significativo. Δορυφορεῖν se aplicaba a los astros que flanquean el Sol. Cf. Filón, *de somm.* II, 114; Vett. Valens 87, 8 ss.: véase Bouché-Leclercq, *Astrologie Grecque* 252-54. 437. Agregar *Kore Kosmou* 6 (ed. Festugière p. 2, 20 ss.): καὶ οὕτως τοὺς συγγενεῖς θεοὺς δορυφορεῖν ἀνέβαινεν εἰς ἄστρα. Los términos συγγενεῖς ... δορυφορεῖν recuerdan demasiado los valentinianos similares ὁμογενεῖς (Iren I, 2, 6), δορύφοροι (Iren I, 4, 5).

como tampoco la requiere el Salvador. Pero sí indirectamente, igual que el Salvador.

En efecto, el cielo no sólo emitió al Salvador con su Iglesia angélica. Abortó también una masa imperfecta, femenina [4]; fué la emisión de la Madre (= Achamoth = Prounikos = Sophia). Este aborto arrastró consigo substancia espiritual divina, que como imperfecta dió lugar a otras naturalezas inferiores (psíquicas y aun materiales).

El anónimo se fija en la situación anómala provocada por esta doble emisión de lo divino. El Salvador con sus ángeles representa la parte mejor. La Madre, con los hombres espirituales de ella procedentes, la peor. Pero ambos, como nacidos de una substancia superior divina, están mutuamente interesados. El Salvador tratará de salvar a la Madre y a sus hijos de ella. Los ángeles le ayudarán, porque también ellos desean llegar a la unidad que primero tenían, antes que salieran del Pleroma [5]. Igual que Jesús está interesado en la Salud de su hermana y esposa Sophia [6]. Antes de su emisión « extra Pleroma » todos eran una sola cosa en el Hijo Unigénito de Dios ; un Eón masculino y femenino a la vez. Como Eva era una cosa en Adán antes de su aparición. El Salvador estaba con sus ángeles en el Anthropos Eón. La Madre con sus hombres o gérmenes espirituales en la Iglesia Eón [7].

Medió el drama de Sophia (la Madre), y en lugar de continuar la unidad con el Anthropos (= Logos = Christos), vino la escisión.

* * *

No todas las ramas valentinianas explican esta dualidad Salvador/Madre (resp. Angeles/Hombres) de la misma manera, y con un solo mito. Sus variantes representan sin embargo idéntica doctrina fundamental [8].

Todas ellas suponen un fenómeno (desorden inicial), que da

---

[4] Diversamente orquestada por las fuentes valentinianas.

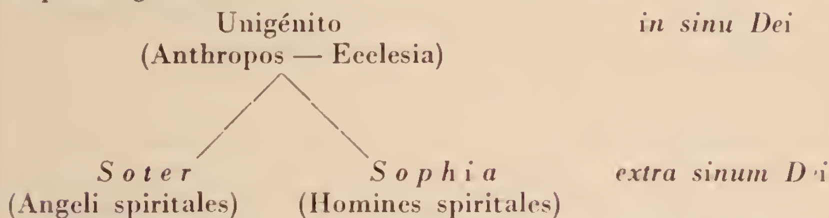
[5] Para el concepto de ἑνότης puede verse Schlier, *Ignatius* 97 ss. ; *Christus* 44 : siempre con reservas para algunos perfiles de importancia. — Algo más genérico J. Dupont, *Gnosis* 431 ss.

[6] Las dos expresiones, « hermana » y « esposa », se explican muy bien a raíz del Aborto. Las recogen los Ofitas de s. Ireneo I, 30, 12. Cf. *Hypost. Arch.* Labib 143, 5 s. 18 s.

[7] Cf. *ET* 21-22.

[8] Cf. Sagnard, *Extraits*, 33 ss. ; *EvVerit* 17, 5 ss.

origen a dos elementos, a partir de la unidad superior. Con este esquema genérico :



El Salvador Jesús trae al mundo la misión de ganar para sí a Sophia, y reintegrarse con ella a la unidad primera. Siguiendo camino inverso al que sacó a Sophia del seno de Dios. La cosmogonía, con la distinción y diversidad de substancias, y con la triplicidad humana, es secuela del drama de Sophia : y juntamente, como obra del Verbo Salvador, prepara su purificación y la de sus gérmenes espirituales para nuevamente conducirlos al Pleroma.

A este fin se encaminan también las acciones de Jesús, Verbo Humanado. Su actividad soteriológica se dirige « primo et per se » a la Salud de la Iglesia espiritual, simbolizada en Sophia y sus hijos.

El Bautismo del Jordán no hace excepción. La situación de la Iglesia espiritual (= de los hombres espirituales, nacidos de Sophia) difiere de la de los Angeles. Por su índole nata de satélites del Salvador, los ángeles viven *en unidad* con El ; incontaminados, como rayos purísimos del Sol Divino. Poseen desde su aparición (y origen) con el Salvador, la misma Gnosis e Iluminación que El. A diferencia de los ángeles no-espirituales, que desean (ἐπιθυμοῦσιν) inútilmente ver los bienes de Dios [9], los satélites del Salvador contemplan de continuo el Rostro del Padre celeste, el Unigénito [10].

Los hombres o gérmenes espirituales viven por el contrario en dispersión [11]. Su madre los engendra en oscuridad y en estadio imperfecto, sometidos a las leyes del humano desarrollo. Han de ser diseminados en el mundo, entre los demás hombres, para crecer según leyes materiales y racionales, y prepararse a la Iluminación. Les llegará ésta, una vez superada la fase de forma-

---

[9] Según exegesis de 1 *Pet.* 1, 12 conocida de Clemente Al. en *ET* 86, 3 y denunciada personalmente en sus *Adumbrat. in* 1 *Pet.* 1, 12 (ed. Stählin III. 204, 8 s.). Cf. si lubet Sagnard, *Extraits* 213, 1.

[10] También para S. Ireneo los ángeles nacieron adultos : *Epid.* 12.

[11] Cf. si lubet Plotino, *Enn.* II, 9, 17, 49 ss.

ción, no en virtud del incremento espiritual inherente al germen de Sophia, sino por Don gratuito del Salvador. Sophia les engendra a la muerte, y es incapaz de desarrollarles por sí hasta la vida perfecta. Lo femenino, aun en el mundo del Espíritu, requiere un complemento masculino. La Sabiduría, el influjo del Salvador.

Este influjo se les deja sentir claramente en la Iluminación gnóstica. Pero antes de llegar ahí, Jesús cultiva con sus ángeles los gérmenes humanos espirituales, como lo hacía con los Apóstoles. Les hace superar la Economía imperfecta no sólo de la materia, sino aun de la Ley (= de lo racional y psíquico). Y luego que les tiene dispuestos al Bautismo de Espíritu, infunde en ellos su propio Espíritu despertándoles de lleno a la Vida Espiritual perfecta, a que les destinara al Padre.

Los miembros de la Iglesia espiritual viven en el mundo, como centellas de un fuego inicial que se dividió « in infinitum », enterrados en la materia cósmica. Jesús con el Bautismo de Espíritu trata de encenderlos y avivar su llama, atrayéndolos hacia Sí, para hacer con todos ellos una sola Luz y un único Sol. Las centellas, hasta entonces dispersas, se juntarán a los Angeles, rayos del Salvador; y como éstos, se unirán con el Salvador, reintegrándose a la unidad perfecta — masculina y femenina a la vez — que el mundo del Espíritu tenía en el seno de Dios.

A esta luz vengamos a analizar el fragmento de *ET* 36, 2.

Jesús se bautiza (en el Jordán) porque los hombres espirituales viven en dispersión, simientes perdidas en la materia. El Bautismo tiene por fin llevarlos a la unidad primera. Jesús se bautiza en Espíritu *para dividir lo indivisible* (τὸ ἀμέριστον μερισθῆναι) : a fin que la multitud de hombres espirituales se reduzca a unidad y torne al estadio que tuvo antes de la creación del mundo.

El enigma está en la cláusula τὸ ἀμέριστον μερισθῆναι.

De creer a algunos paralelos (clementinos) de *ET*, ἀμέριστος se aplica al Verbo y a los (ángeles) πρωτόκτιστοι [12].

Aplicado τὸ ἀμέριστον al Verbo, el sentido sería : Jesús se bautizó (en el Jordán) para dividir al Verbo, hasta que nos una a los ángeles dentro del Pleroma ... A primera vista desconcertante, tal aplicación nos pone en la vía de la verdadera inteligencia. Con un leve complemento, filológicamente decisivo.

Como escribíamos en otro lugar, Clemente Al. hace de la

---

[12] *ET* 8, 1 y 11, 4.

Virtud de Dios un elemento indivisamente divisible (δύναμις ἀμερῶς μεριστή)[13]. La Luz divina de la Verdad o Espíritu del Señor se reparte indivisamente entre los santificados por la fé :

> A partir de este día nos ilumina la Sabiduría primera y la Gnosis, porque la luz de la verdad (es) Luz verdadera, sin sombras, (y) espíritu del Señor que se reparte sin división (ἀμερῶς πνεῦμα μεριζόμενον) entre los santificados mediante la fe, guardando el puesto de antorcha para conocimiento de los seres verdaderos[14].

La terminología y el contexto bautismal no tienen precio. La aparente paradoja τὸ ἀμέριστον μερισθῆναι delata un tecnicismo preciso[15]. Denota la comunicación característica de lo simple y homogéneo, que se reparte a la manera del alma en los miembros del cuerpo (*tota in toto*). Clemente aplica la frase τὸ ἀμέριστον μερισθῆναι al Espíritu del Señor, que se divide indivisamente entre los fieles.

Adivinamos ya el alcance de *ET* 36, 2. « Lo indivisible » puede ser aquí el Espíritu que desciende sobre Jesús. Y según eso :

> Jesús se bautizó (en el Jordán) para que el (Espíritu) indivisible se repartiera (entre los hombres, dispersos y divididos en la materia), hasta que nos una a ellos (= a los ángeles) dentro del Pleroma : a fin de que nosotros, los muchos, hechos una cosa (mediante el Espíritu) nos mezcláramos todos al Uno (= al Unigénito) dividido (= repartido) a causa de nosotros[16].

Difícilmente se podría destacar mejor la causalidad soteriológica del Bautismo de Jesús en Espíritu. Si no se hubiera bautizado en El, hubiéramos continuado los hombres en estado de dispersión. Requeríamos el Espíritu de Dios para que, repartido en nosotros por medio de la humanidad de Jesús, llegáramos a la unidad Suya. Como los miembros dispersos del cuerpo humano requieren el Alma « indivisamente dividida » para tener unidad y cohesión. En virtud del Espíritu nos uniremos los hombres a los ángeles, y con ellos tornaremos a la Unidad primigenia que tuvimos en el Unigénito de Dios.

---

[13] *Strom* III, 69, 1 (II. 227, 13). — Véase *Est. Val.* I 598 ss.

[14] *Strom.* VI, 138, 2 (II. 502, 3 ss.). Cf. ibid. 138, 4 ; Synes., *Hymni* ed. Terzaghi 223.

[15] Cf. mis *Est. Val.* I. 559 s. — Elze, *Tatian* 77 s. algo desconcertado.

[16] *ET* 36, 2.

El mismo Pneuma del Cristo Eón que produjo la κρᾶσις de los Eones en el Unigénito, y con ella la visión del Padre, derramado esta vez sobre la humanidad de Jesús nos llevará a la unidad que tuvimos en el matrimonio Cristo/Iglesia [Anthropos/Ecclesia] del Pleroma.

Apuremos aún más. Según *ET* 16 los valentinianos descubrían en la figura de paloma que se dejó ver en el Jordán al « Espíritu del Pensamiento del Padre que hizo su descenso a (= dentro de) la carne del Verbo ».

Esto indica por un lado la homogeneidad entre el Espíritu que salvó a los Eones, infundido por el Cristo Eón, y el que salvará a los espirituales, infundido por Jesús. No es meramente un Espíritu Santificador. En virtud de su finalidad específica, el Espíritu santifica — tanto a los Eones como a los hombres — mediante el Conocimiento del Padre. Como principio del Pensamiento del Padre (τὸ πνεῦμα τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ Πατρός).

Por otro lado, el Espíritu del Pensamiento del Padre no desciende directamente al Verbo, a la persona del Salvador : sino a la humanidad (= carne) del Verbo. La razón va implícita en *ET* 36. Sólo mediante la humanidad del Verbo puede repartirse el Indivisible a los divididos. Los hombres, por su esencial multiplicación, son incapaces de llegar directamente a lo Indivisible. Llegan a El, mediante la humanidad de Jesús que les reparte (connaturalizándoselo) el Espíritu. La causalidad de la carne de Jesús es tan esencial a la Salud de los hombres, como inútil para la de los Eones. Aunque el principio formal de la unidad de los miembros será el Espíritu, el instrumento esencial para su efusión le constituirá la humanidad de Jesús [17]. Sólo Jesús puede santificar en Espíritu a los hombres. Y no simplemente en cuanto Verbo Humanado, ni en cuanto mero depositario del Espíritu de Dios, en su humanidad ; sino en cuanto hombre que *conna-*

---

[17] Cf. Clem. Al., *Paed.* I, 25, 3 : ἔδει πληρῶσαι τὸ ἐπάγγελμα τὸ ἀνθρώπινον. — *Epla. Apostolorum* ed. Schmidt-Wajnberg, (etióp.) 84, 9 ss. (copto) XXI 9 ss. : véase (TU 43) p. 319. S. Gregorio de Elvira, de *fide* 8 (PL 20, 48 C) : « Credimus immutabilem et inconvertibilem verbum et spiritum, id est filium Dei, qui eum hominem induit ... illuvias eiusdem corporis aeterno suae claritatis lumine illustravit, ut ad nos *per tramitem corporis eius* spiritus et aeternae vitae gratia redundaret » ; *tract. Origenis* ed. Batiffol 20, 209 s. : « Necesse fuit, ut prius ad illum hominem, quem dei sermo induerat, spiritus sanctus adveniret, et sic *per ipsum quasi de fonte* virtutum ad nos quoque distributa eiusdem spiritus sancti gratia redundaret«. Cf. Loofs, *Theophilus* 144.

turaliza el Espíritu de Dios a la condición humana para derramarlo en su día (humanamente comunicable) a los hombres.

Dentro de la Economía de la Salud [18], el Bautismo de Jesús en Espíritu constituye el centro. A partir de él cambia todo de signo, y se inicia la restauración de la unidad perdida. La Humanidad de Jesús adquiere el máximo valor, como instrumento dinámico indispensable de la humana Salud. E indirectamente también de la angélica.

[18] Presidida por el axioma « simile a simili » ; y por ende « homo ab homine ».

EL BAUTISMO DE JESUS Y LA REDENCION DE LOS ANGELES

A tales conclusiones nos lleva el estudio del ἀμέριστον aplicado al Espíritu. Pero ¿ es esto todo ? El anónimo contrasta (*ET* 36, 2) a los hombres μεμερισμένοι con τὸ ἀμέριστον en un pasaje donde contrapone asimismo la emisión de los ángeles ἐν ἑνότητι a una implícita (de los hombres) ἐν μερισμῷ. Al decir que « Jesús fué bautizado para dividir lo indivisible » ¿ pensó *también* en los Angeles espirituales ?

Yo creo que sí, y no simplemente en atención al efecto del Bautismo de Jesús — esto lo acabamos de ver —[1]; ni porque los ángeles (= Arcángeles πρωτόκτιστοι) son denominados por Clemente ἑπτὰς τοῦ πνεύματος[2], y van, como habitantes de las siete regiones del Espíritu, relacionados dentro de una tradición antigua con el Espíritu Santo[3]; sino porque los propios ángeles fueron divididos a raíz del Bautismo. Con Jesús se bautizaron los Angeles sus satélites, en bien de los hombres (espirituales).

* * *

La angelología caracteriza muy bien la doctrina valentiniana (y gnóstica) frente a la eclesiástica. La Magna Iglesia apenas conoció la Salud de los ángeles :

> Nam etsi angelis perditio reputatur in ignem praeparatum diabolo et angelis eius, nunquam tamen illis restitutio repromissa est : nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a Patre. Quod pater neque repromisit neque mandavit, Christus administrare non potuit [3a].

---

[1] Cf. p. 359 ss.

[2] *Paed.* III, 87, 4 (St. I. 284, 17 s.).

[3] Véanse *Strom* V, 35, 1-2 ; VI, 143, 1 ; *eclog. proph.* 56. 57. Agregar el fragm. del Comento de Aretas *in Apoc.*, apud Zahn, *Supplem. Clementin.* 53 s. y 98. — Sin olvidar a san Ireneo, y otros interesantes lugares catalogados por el P. Lebreton, *Trinité* II. 657 ss. y por Stählin en el aparato a Clemente ll. cc.

[3a] Tert., *de carne Cti.* 14 ed. Evans 48, 5 ss.

Los gnósticos (prob. valentinianos) la enseñaron, por lo menos, a medias con la Salud de los hombres. Hombres y ángeles habían hecho unidad, y después de su dispersión (= perdición) habían de tornar — por obra del Salvador — a su estado primigenio. A los valentinianos aludía de seguro Tertuliano, al escribir :

> Sed et angelum — aiunt — gestavit Christus. Qua ratione ? Qua et hominem. Eadem ergo est et causa. Ut hominem gestaret Christus salus hominis fuit causa, scilicet ad restituendum quod perierat. Homo perierat, hominem restitui oportuerat. Ut angelum gestaret Christus nihil tale de causa est [4].

Los ángeles y los hombres habían hecho la grey perfecta y tranquila de las cien ovejas. Perdióse el hombre — la oveja perdida — y su extravío destruyó la armonía anterior, introduciendo en los propios ángeles un estado violento, *siniestro* [4a].

Cristo hubo de asumir un elemento espiritual, para salvar por su medio a los hombres espirituales. Siendo personalmente « ángel del Gran Consejo » [5] y sobre todo, por ser el astro cuyos rayos, los ángeles espirituales, le acompañaban como satélites [5a], ninguna necesidad tenía de asumir un ángel. A todos los llevaba consigo. Pudieron sin embargo enseñar, según la cláusula de Tertuliano : « sed et angelum gestavit Christus ». Y agregar la razón misma impugnada por el africano : « ad restituendum *angelum qui* perierat ». La solidaridad entre el hombre y el ángel, les autorizaba a ello.

* * *

En efecto, los Angeles [6] por haber nacido a una con el Cristo

---

[4] Tert., *de carne Cti.* 14 ed. Evans 48, 1 ss.

[4a] Cf. Iren I, 16, 2 : « Quapropter et fugere eos per agnitionem XCIX locum, hoc est, deminorationem, typum sinistrae manus : sectari autem unum, quod additum super XCIX in dexteram eos manum transtulit » ; y con más lujo de pormenor, *Evang. Verit* 31, 35-32, 16. Puede verse Marrou, L'*Evangile de vérité* VC 12 (1958) 98 ss. ; *Est Val* V. 190 ss.

[5] Cf. *EstVal* I.

[5a] Cf. Iren I, 2, 6 in fine.

[6] Clemente Al. les denomina también (*ET* 11, 4) οἱ πρωτόκτιστοι. El epíteto, propio del Verbo y de la Sabiduría (cf. *Strom.* V, 89, 4 ; VI, 58, 1 ; *ET* 20) afecta igualmente al Espíritu Santo, como lo nota Zahn (*Suppl. Clem.* = Forschungen III 98), a propósito de *Adumbrat. in* 1 *Ioh.* 2, 1 : « Sicut enim apud patrem consolator est pro nobis Dominus, sic etiam Consolator est, quem post assumptionem suam dignatus est mittere. Hae nam-

Celeste y dotados de perfección (natural y gnóstica) no poseen una virtud y economía propia — como la poseen los espirituales en general — sino una liturgia común e *indivisible*[6a]. Satélites y cortesanos del Cristo, y emitidos « en unidad », nunca pierden la unidad con El. Si se dividen y multiplican, se dividirán y multiplicarán como el propio Cristo (= Espíritu Santo) « indivisiblemente ».

El valentiniano Heracleón declara con relativa extensión la tarea de los ángeles del Salvador, como « segadores » de la *mies* (= los espirituales del mundo) [6b]. Cada uno de los ángeles debe atender a su respectiva alma (ἕκαστον ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν), al hombre espiritual que el Salvador le encomendó [7]. Cuando la semilla espiritual ha madurado ya y se convierte en grano « perfecto », su ángel vendrá a recogerle, para adentrarse con él (= en unidad) al Pleroma [7a].

---

que primitivae virtutes ac primo creatae (= πρωτόγονοι δυνάμεις καὶ πρωτόκτιστοι Zahn), immobiles exsistentes secundum substantiam, cum subiectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur aequivoce, diversas operationes efficiunt».

La equivocidad entre el Verbo y el Espíritu, de un lado ; y entre los ángeles y arcángeles, de otro, induce a sospechar que el ἀμέριστον esconde fácilmente un doble significado, relativo al Espíritu Santo y a los espíritus angélicos.

[6a] Cf. *ET* 11, 4 : « Y de un lado, cada uno de los espirituales tiene propia *dynamis* y propia *economía* ; de otro, por cuanto los *protoctistos* simultáneamente fueron producidos y recibieron la perfección, común es su liturgia e indivisible».

Entre los espirituales y los protoctistos hay la diferencia de lo genérico a lo específico. Todos los espirituales poseen una dynamis propia y su correlativa economía ; como Cristo tiene su dynamis y su sophia (cf 1 *Cor.* 1, 24). En otra forma, tienen una dimensión celeste o divina (= dynamis), y otra terrena o humana (= oeconomia). Merced a ello, a semejanza del Cristo (cf. *ET* 4, 2 : véase *ET* 27, 6), viven simultáneamente con la *dynamis* (= dimensión angélica) ante el Padre, y con la *economía* (= dispensación humana) en el mundo.

[6b] Cf. Orígenes, *in Ioh.* XIII 49 Pr. 276, 18 ss. : PG 14, 488 BC.

[7] Ibid. « Además sobre aquello (*Ioh.* 4, 37) : » En esto resulta verdadero aquel proverbio : uno es el que siembra y otro el que siega« dice (Heracleón) : Porque cierto, el Hijo del Hombre (= el Demiurgo o su Hijo, el Cristo animal) que está sobre el lugar, siembra. En cambio, el Salvador, también Hijo del Anthropos (Eón), siega y envía segadores. A saber aquellos que los discípulos creen ángeles : cada uno a su respectiva alma ...». Cf. *Acta Phil.* 148 (89, 17 s.) :

[7a] Cf. Schlier, *Christus* 49 ss.

Heracleón no dice qué título media para tan singular correlación entre el ángel segador y el hombre segado: *uno para uno.* Su existencia la conocemos por otros pasajes. Así como Adán — el elemento masculino — representa a Cristo y su Iglesia angélica masculina, así también Eva — el elemento femenino — representa a Sophia (Achamoth) y su Iglesia humana femenina. Hay correlación entre ambas Iglesias, como la hay entre el Salvador y Achamoth [8]. Ambos, con sus respectivas Iglesias, están destinados a la Unidad de que salieron.

Pero ¿cuándo se multiplican los ángeles « emitidos en unidad » junto con el Salvador (= Adán Superior), y adquieren la relación de « uno para una » (un elemento masculino para uno femenino), como prenuncio de otros tantos matrimonios ? La respuesta me parece clara.

En la primera aparición del Salvador a Sophia Achamoth. Entonces concibe ésta, en virtud de las formas (angélicas) que rodean al Salvador; y por una causalidad no extraña al platonismo pasan de El a su Esposa [9]. La existencia individual de

---

[8] Cf. omnino *ET* 21, 1-3.

[9] Cf. Iren I, 4, 5 : « Paracletum autem misit (Christus : cf. *ET* 23, 2) ad eam (= Sophiam Achamoth), hoc est Salvatorem, praestante ei virtutem omnem Patre et omnia sub potestate tradente : ... Mittitur autem (Salvator) ad eam cum coaetaneis suis angelis (μετὰ τῶν ἡλικιωτῶν αὐτοῦ τῶν ἀγγέλων). Hanc autem Achamoth reveritam eum, dicunt primo quidem coopertionem imposuisse propter reverentiam : deinde autem quum vidisset eum cum universa fructificatione sua, accurrisse ei, virtute accepta de visu eius. Et illum formasse eam, formationem quae est secundum agnitionem, et curationem passionum fecisse eius, separantem eas ab ea ... Hanc autem Achamoth extra passionem factam concepisse de gratulatione eorum quae cum (eo) sunt (συλλαβοῦσαν τῇ χαρᾷ τῶν σὺν αὐτῷ φώτων) luminum visionem, id est, angelorum qui erant cum eo, et delectatam in conceptu eorum peperisse fructus secundum illius imaginem (ἐγκισσήσασαν αὐτοὺς κεκυηκέναι καρποὺς κατὰ τὴν εἰκόνα) docent, partum spiritualem secundum similitudinem factum satellitum Salvatoris». Agregar : Iren I, 5, 6 : « Patrem vero matris ipsorum, quae est Achamoth — quem secundum inspectionem eorum angelorum, qui sunt erga Salvatorem, generavit — exsistentem eiusdem substantiae matris suae, spiritalem. .» ; II, 19, 1 : « Qualis est autem et de semine ipsorum sermo, conceptum quidem illum secundum figurationem eorum, qui sunt erga Salvatorem, angelorum a matre informe et sine specie et imperfectum».

El Santo introduce sin querer elementos nuevos. Su problemática merece destacarse aquí (Iren II, 19, 5) : « Adhuc etiam et ad haec quae dicta sunt requiretur : Utrumne semel enixa sit mater illorum semen, ut vidit angelos, an particulatim? Sed si quidem simul et semel, quod exinde con-

los hombres particulares viene por tanto — entre los pneumáticos — ya desde sus orígenes, vinculada a las formas angélicas, según las cuales fué concebida. Que tal dependencia sea inconsciente por parte del hombre, no obsta para que ya desde su aparición primera, el *sperma* espiritual refleje la forma de su modelo angélico, y queden ambos mutuamente interesados en la Economía de la Salud.

Reduzcamos el mito a su verdadero valor. El Verbo es quien vincula, en su personal Sabiduría (= Achamoth) creadora, las dos iglesias angélica y humana. Antes ya de actuar Sophia, como elemento creador, contiene en Sí, como en forma intencional de la Economía « per se » encaminada a la Salud, todos los miembros de la futura Iglesia del kosmos. Les *contiene* igual que el Salvador los *pensaba* en sí : como satélites Suyos, llamados un día a glorificar al Padre, en torno a El.

Tal es el primer paso. Las formas de la Sabiduría del Verbo, individuadas aún solamente como semillas particulares, requieren para su desarrollo la dispersión en el kosmos. Sin perder, es claro, la relación ángel-hombre, con la que aparecieron en la Sabiduría creadora. En el gran hiato que media entre la moción primera de Sophia — en su creación intencional — [10] y la dispersión de los gérmenes humanos en el mundo, a partir de Adán o de Seth, los ángeles espirituales no han actuado directa e inmediatamente. La misma sementera o dispersión de los gérmenes en el kosmos, es obra de los ángeles psíquicos, no de los satélites del Salvador.

Hay que aguardar al Bautismo del Jordán para que junto con el Salvador celeste se dejen sentir los ángeles sus cortesanos. En el Bautismo de Jesús sellan ellos nuevamente el vínculo que les unía en la Sabiduría del Verbo con los hombres. Y una vez superada por éstos la fase de formación material y animal, actúan los ángeles directa e inmediatamente.

De ahí la trascendencia soteriológica del descenso del Salvador (con sus ángeles) sobre Jesús.

---

ceptum, nunc iam non erit infantile : superflua est igitur in eos, qui nunc sunt, homines descensio eius. Si autem particulatim, iam non secundum figuram eorum, quos vidit angelos, fecit conceptionem : simul enim et semel eos videns et concipiens, semel enixionem debebat fecisse, quorum inde semel conceperat figuras». — En el texto damos la solución a tales dificultades, traduciendo el mito en exegesis a *Ps.* 103, 24.

[10] El mito de la fecundación de Achamoth orquesta simplemente la exegesis de *Ps.* 103, 24 : « Omnia in Sapientia fecisti ».

La misma *división indivisible* que afecta al Espíritu, afecta también a los ángeles que le cortejan.

El neófito valentiniano no siempre va sólo al agua. Le acompañan « espíritus impuros » que se cuelan con él, y logran el sello (σφραγίς), afirmándose fuertemente en su alma [11]. Y aunque otras veces, con ayunos y plegarias, haya eliminado previamente tales espíritus, no podrá evitar que « desde fuera » le tienten y molesten, como le tentaron al propio Jesús [12].

El neófito lleva en ocasiones al agua « espíritus malos ». ¿ Por qué no « espíritus buenos » ? En realidad. el supremo acto de iniciación gnóstica (valentiniana) tiene lugar entre el hombre y su ángel bueno [13].

En el Bautismo Gnóstico se cobautizan el consorte humano

---

[11] *ET* 83.

[12] *ET* 84-85, 1.

[13] Cf. Iren I, 13, 3 : » Quiero hacerte partícipe de mi gracia, porque el Padre de los Eones ve continuamente delante de Sí a tu ángel. Y como el lugar de la Magnitud está en nosotros, es menester juntarnos en uno. Recibe primero de mí y por mi medio la gracia. Acomódate, como la esposa que recibe a su esposo, para que seas lo que yo y yo lo que tú. Asienta en tu tálamo la simiente de la luz. Recibe de mí al esposo (= al ángel) y abrázalo y sé abrazada en él. Ya la gracia (de la Gnosis) descendió sobre tí. Abre tu boca y profetiza«. Véase asimismo Iren I. 21, 3 : » Algunos de ellos (Marcos entre ellos) disponen una cierta cámara nupcial y ejecutan en los que se inician un rito místico con frases profanas. Y dicen que lo que ellos hacen son unas bodas espirituales, a imitación de las bodas celestes«. Iren I, 13, 6 completa. mediante la fórmula sacramental, el rito de Iren I, 21, 3. Véase asimismo Iren I, 14, 1 : Schlier, *Christus* 43 s.

Aún más interesante, por tratarse de un valentiniano intelectual y muy limpio de formas. la idea de Heracleón (apud Origen., *in Ioh.* XIII. 11 Pr. 235, 16 ss.) : » Además Heracleón, comentando las palabras « dícele *a ella* » (a la Samaritana), añade : « Evidentemente como si dijera : si quieres tomar de esta agua, anda. llama a tu marido. Y piensa que aquel a quien el Salvador llama marido de la Samaritana es el pleroma (= ángel) de ella. Y (envíale a llamar) para que presentándose con él al Salvador, pueda recibir (de El) la virtud y la unión y la mixtión (τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν ἀνάκρασιν) con su pleroma. Pues no le dijo que llamase a su marido mundano — de sobra sabía que no tenía marido legítimo (en el mundo) —. Manifiestamente fuerza el texto al afirmar que el Salvador le dijo a ella : Llama a tu marido y ven acá, indicando a su consorte del Pleroma (= a su ángel). Porque si esto fuera así, convendría determinar el marido y el modo como había de llamarlo a fin de que se presentara con él al Salvador«.

y el angélico [13a]. Así como en el Bautismo de Agua se bautiza el individuo con los espíritus buenos y malos que a él lleva. Y por eso la σφραγίς afecta asimismo a los espíritus.

Con tales premisas ¿es aventurado pensar que el Salvador haya pasado primero por el Bautismo de Agua, a fin de que se bautizaran con El los ángeles sus satélites? [14]

El fenómeno tendría su precedente celeste en el primer acto de la vida del Cristo. Recién emitido por la Sabiduría divina, el Cristo (= Salvador Superior) subió al Pleroma, entró en él con todos sus ángeles y fué ungido con ellos en el Espíritu Virginal. En aquel Bautismo Superior, fueron predestinados y elegidos los hombres espirituales, que un día habrían de unirse a los ángeles [15]. Cristo se bautizó entonces a favor de Sophia, su Madre. Y los ángeles espirituales, en bien de los hombres de la Iglesia futura. Un mismo Bautismo — de Cristo y sus ángeles inmanentes — bastó para « predestinar » a Sophia y a sus hijos destinados a la diáspora en el mundo.

Pero tal Bautismo de « predestinación » requería ser aplicado en sus efectos. Al Bautismo Arquétipo responde el de Jesús en el Jordán. Al entrar Jesús en el Agua, como entró Cristo en el Pleroma, llevó consigo a sus ángeles. Mas no para bautizarlos a ellos por ellos, para remisión de pecados que ciertamente no tenían, sino por los hombres espirituales, sus consortes del mundo. Efecto inmediato y primario fué la división de lo indivisible (τὸ ἀμέριστον μερισθῆναι). Los ángeles, hasta entonces unidos al Verbo en Jesús, como la Luz inmanente al Sol, se dividieron indivisamente, como resplandores que salen del astro, y se repartieron entre los gérmenes espirituales dispersos en el mundo. Entonces comenzó a aplicarse aquello que en el Bautismo Superior había sido preordenado y prefigurado.

Esto da un sentido ubérrimo a varios enigmas. Primero, la

[13a] A este fenómeno alude prob. *EvangsecPhil.* § 74 (ed. Labib 117, 5 ss.): Wir werden zwar wiedergeboren, aber wir werden durch Christus *zu zweit* (wieder) geboren und mit dem Geist gesalbt. Als wir (wieder) geboren waren, wurden wir vereinigt.

[14] El hecho pudo ocurrir, sin que el propio Jesús lo entendiera. Una providencia superior le gobernaba aun aquí. El Bautismo de Juan no podía purificarle de pecados ni de espíritus malos. Podía en cambio — como Bautismo Arquétipo por los muertos — servir a los ángeles que consigo llevaba (también inconscientemente), e indirectamente a los hombres respectivos, por quienes los ángeles fueron bautizados.

[15] Cf. omnino *ET* 41.

finalidad del Bautismo en Agua, según los valentinianos. Y segundo, la finalidad del Bautismo de Redención angélica.

Los valentinianos insistieron sin duda en la importancia del Bautismo en Espíritu. Mas no por eso denegaron el Bautismo real de Jesús en Agua. ¿ Qué valor podían darle ? Dentro de nuestra exegesis, el valor *real* del Bautismo angélico : « a fin que lo indivisible (= el elemento angélico) se dividiera », en favor de los hombres ; y el valor *simbólico* del Bautismo « pro mortuis ». Ambos valores, aplicables más o menos directamente en bien de la Iglesia espiritual humana. Y un tercer valor, aplicable a la Iglesia de los psíquicos : « in remissionem peccatorum ».

Subrayemos los dos primeros, a la luz de un fragmento muy sugestivo de *ET*.

> Y cuando el Apóstol dice (1 *Cor.* 15, 29) : « Pues ¿ qué harán los que se bautizan en favor de los muertos ? » Porque en favor de nosotros — dice — se bautizaron los Angeles, de que somos miembros. Muertos somos nosotros, los mortificados por esta (terrena) condición (οἱ νεκρωθέντες τῇ συστάσει ταύτῃ). Vivos, en cambio, los masculinos (= ángeles) que no participan de esta condición. « Si los muertos no resucitan, ¿ a qué nos bautizamos? » (1 *Cor.* 15, 29). Resucitamos pues nosotros, *como ángeles*, restituídos a los masculinos ; los miembros (femeninos) a los miembros (masculinos), para unión. Los que se bautizan — dice — por los muertos, son los Angeles que se bautizan por nosotros, a fin que teniendo también nosotros el Nombre, no seamos detenidos por el Horos y el Stauros[16]. Por eso también al final de la imposición de manos, dicen : « para redención angélica »[17]. A fin que el interesado al lograr la reden-

---

[16] τῷ Ὅρῳ καὶ τῷ Σταυρῷ: expresión endiádica. Se refiere al límite, entre el Pleroma y el Kenoma, sensibilizado con el mito del Horos ; muy importante por su misión escatológica. Cf. si lubet mis *Est. Valent.* V. 165 ss. ; H. Schlier, *Christus u. die Kirche* 18 ss. 42.

[17] Cf. Iren I, 21, 3 : Alii autem rursus redemtionem profantur sic : « Nomen quod absconditum est ab universa deitate et dominatione et veritate, quod induit Iesus Nazarenus in zonis *luminis*, *Christus Dominus* (melius : luminis Christi, Christi) viventis per Spiritum Sanctum, in redemtionem angelicam». Para el texto griego, Epiph. *haer.* 34, 20, 4 Holl II. 36, 12 ss.

Al parecer la noticia de *ET* 22, 5 tiene aquí su complemento. La fórmula registrada por s. Ireneo termina con las mismas palabras denunciadas

> ción resulte bautizado en el mismo Nombre con que fué primero bautizado el Angel (su compañero). En efecto los ángeles fueron bautizados en el principio (ἐν ἀρχῇ) en la redención del Nombre que bajó sobre Jesús en la paloma y le redimió ... [18].

Recojamos los elementos que hacen al caso. El Bautismo por los muertos, denunciado entre los fieles de Corinto, y prolongado quizás entre algunos heterodoxos muy posteriores [19], parece haber sido conocido entre valentinianos. La fórmula de « imposición de manos » que terminaba con las palabras εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν la conocemos por s. Ireneo ; y tenía su aplicación en el Bautismo normal « gnóstico » *de algunos*, en sustitución del rito nupcial empleado por otros, como rito complementario del simple Bautismo en agua [20].

Los valentinianos le denominaban variamente. Quizás le llamaban « Bautismo de los Angeles » en favor de los muertos ; o Bautismo de Vivos, Bautismo por los Muertos. Igual que le denominaban Redención Angélica, Bautismo de Perfección ...

Empleaban el Agua [21] y el rito externo del Bautismo, igual que los eclesiásticos. Mudando sólo las palabras.

Según eso, el Bautismo « pro mortuis » de que habla *ET* 22

---

por *ET*. Holl (*Epiphanius* II. 36, 15 s.) ignora el pasaje de Clemente, al que no cita en el aparato ; y agrega a la fórmula las expresiones que introducen a la invocación hebrea : ὄνομα τὸ τῆς ἀποκαταστάσεως.

[18] *ET* 22, 1-6. — Cf. si lubet Schlier, *Christus* 43 s.

[19] A juzgar por algunas noticias de Filastrio, *haer.* 49 y del Crisóstomo *in* 1 *Cor.* 15, 29. Prat, *Théologie de s. Paul* I[16] p. 162 s. descubre el uso entre los Cerintianos, apoyándose en Epiph., *haer.* 28, 6 : un texto que no me parece demasiado claro, ni muy de fiar. — Para su uso entre montanistas, cf. de Labriolle, *Crise Montaniste* 521 s. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* 70 ss. silencia el problema valentiniano de *ET* 22.

[20] En otra ocasión (*Est. Valent.* V. 126 ss.) indicamos las diversas tendencias (ritualistas o no) sensibles entre los valentinianos. Plotino denuncia (*Enn.* II, 9, 14, 2 ss.) entre los gnósticos el uso de fórmulas rituales. Mas no todos las aprobaban. Las noticias que recogemos en el texto se refieren a los partidarios del Bautismo ritual. Aun en ellas nos interesa sobre todo la teología que esconden.

[21] Es la exegesis obvia de aquello : « Alii autem adducunt ad aquam, et baptizantes ita dicunt : In nomen incogniti Patris omnium ... Alii autem et Hebraica nomina superfantur ... Alii autem rursus Redemtionem profantur sic» (Iren I, 21, 3). El Bautismo en Agua — por contraste con el rito nupcial — debía de cambiar de unos a otros en las fórmulas verbales, no en el bautismo o inserción del iniciando.

tendría su aplicación no como rito de moribundos [22], a manera de preparación a la muerte [23], sino empleado normalmente por algunos gnósticos en su Bautismo de Perfección (τελείωσις) o Redención (ἀπολύτρωσις). El individuo era bautizado primero en el Agua. Luego, el hierofante le imponía las manos, invocando sobre él, mediante palabras rituales, « el Nombre escondido a toda deidad y dominación y verdad [24], que revistió Jesús Nazareno en las zonas de la luz de Cristo [25], (a saber, el Nombre Invisible de Jesús, que es) [26] Cristo *vivo* (ζῶντος) [27] mediante el Espíritu Santo, para redención de los ángeles ».

Tal invocación resultaba eficaz. Y el Nombre Invisible de Jesús, el Cristo Superior, que había redimido en el Jordán a Jesús y a sus ángeles, aplicaba ahora la redención particular del ángel a su esposa.

Sin salir de la imposición de manos, el hierofante pronunciaba sobre el neófito el « santo y seña » con que habría de defenderse en su vuelo póstumo al cielo. Lo que denominaban « el nombre de la apokatástasis » (ὄνομα τὸ τῆς ἀποκαταστάσεως) [28].

---

[22] Cf. Iren I, 21, 5 ; Hippol., *Ref.* VI, 41. Hay elementos buenos en Quispel, *Flavia Sophê* 211 s. aunque poco perfilados.

[23] Puede verse la nota de Holl (*Epiphanius* II. 45, 19 ss.) ad calcem. s. Epifanio (*haer.* 36, 2, 4 s.) compone arbitrariamente los datos de s. Ireneo (*adv. haer.* I, 21, 5).

[24] πάσης θεότητος καὶ κυριότητος καὶ ἀληθείας prob. significan tres categorías de elementos angélicos. Cf. *ET* 58, 1. Si lubet, Schlier, *Christus* 6 s. notas.

[25] Alude muy prob. al fenómeno del resplandor del Jordán, provocado al descender el Cristo Superior sobre Jesús. Cf. supra p. 281 ss. Símbolo de la Luz Virginal que llena el Pleroma, y en el cual fué primero bautizado el propio Cristo. Recuérdese la noticia de *Pistis Sophia*, supra p. 195. Véase ahora *Ev. sec. Phil.* § 77 (Labib 118, 5 ss.).

[26] Cf. omnino *ET* 26, 1 : τὸ δὲ ἀόρατον ὄνομα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Υἱὸς ὁ Μονογενής.

[27] *Hecho viviente* por la unción del Espíritu Santo, al entrar con sus ángeles en el Pleroma (según *ET* 41, 2), o al nacer junto con el Espíritu para remedio de los Eones (según Iren. I, 2, 5).

[28] Quizá también por este nuevo aspecto, era denominado « Bautismo por muertos», pues además del Nombre Misterioso de Jesús era invocado con efectos sacramentales el Nombre de la Restitución. Cf. Schlier, *Christus* 73 s. — Y también « redención angélica», porque el interesado adquiría eficacia para librarse de todos los ángeles, no espirituales, que se le interpondrían en el vuelo póstumo hacia la Ogdóada y el Pleroma. Cf. Liechtenhan, *Die Offenbarung* 135 ss.

El neófito respondía unas palabras, también sacramentales, que indicaban haber sido « confirmado » y redimido, logrando la Perfección. Los asistentes agregaban : εἰρήνη πᾶσιν ἐφ' οὓς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπαναύεται [29]. Y terminaba la ceremonia con la unción del iniciado con opobálsamo [30].

Se explica muy bien la relación entre la τελείωσις del individuo gnóstico y la λύτρωσις angélica, porque el Bautismo de Redención *actúa* en el individuo la de su Angel, previamente realizada en el Jordán, y mucho antes (ἐν ἀρχῇ) [31] en el Pleroma.

* * *

Durante la escena del Jordán, se bautizó Jesús en Agua y en Redención ; y con Jesús, todos sus ángeles. Igual que al subir Cristo al Pleroma en los preliminares de la creación, se había bautizado en el Espíritu Virginal junto con sus ángeles, « predestinando » con ellos a los futuros miembros de la Iglesia [32] del mundo. La Economía de los Angeles no es substantiva y propia economía. Su misión está siempre a merced de la Iglesia Humana. Satélites por un lado de Cristo (resp. de Jesús) viven siempre orientados hacia su « doble » cósmico [33]. Ni en el Pleroma ni en el Jordán se bautizaron los ángeles por sí. Lo hicieron a favor de los hombres, necesitados de la Redención. Se « prebautizaron » en el Agua del Jordán y en el Nombre de Jesús (Cristo = Espíritu Santo) predeterminando la Salud (y redención) de sus compartes ; e indirectamente la propia Salud en la unidad final.

Salta a la vista la enorme trascendencia del Jordán en la sacramentalidad del Bautismo de Redención. De un lado, su doble bautismo en Agua y en Espíritu responde al Bautismo de Cristo y sus ángeles en el Pleroma [34]. De otro, es el bautismo ejemplar

---

[29] Iren. I, 21, 3. La forma en plural πᾶσιν... ¿ indica que el rito solía a veces conferirse en grupo? ¿ O simplemente en presencia (o en comunión simbólica) de otros gnósticos?

[30] Iren I, 21, 3 in fine : « Post deinde ungunt sacratum opobalsamo. Unguentum enim hoc typum esse dicunt eius suavitatis, quae sit super universa».

[31] Cf. *ET* 22, 6.

[32] Cf. *ET* 41, 2.

[33] Aspecto éste muy bien subrayado por la angelología mazdea. Cf. H. Corbin, *Temps cyclique* 152 ss. si lubet H. Cornélis, *Fondements cosmologiques* 70. Y sobre todo, por el mandeísmo : cf. Drower, *Secret Adam* 39 ss.

[34] Cf. *ET* 41, 2.

— de eficacia universal — en el cual fué « prebautizada » la Iglesia de los espirituales dispersos en el mundo. Y a cuya imagen y semejanza se ha de cumplir el bautismo en Agua y Perfección del individuo gnóstico [35].

Esto explica la cláusula que tratábamos de esclarecer : « Jesús fué bautizado (en el Jordán) para que lo indivisible se dividiera ». A saber, *a*) para que el Nombre de Jesús, que es el Cristo (= Espíritu Santo) se repartiera entre los miembros de la Iglesia por la cual iba Jesús al Jordán ; *b*) para que los ángeles, emitidos en unidad con Jesús, se bautizaran junto con él, y lograran la redención, cada cual en favor de su encomendado, dividiéndose indivisiblemente en bien de los hombres μεμερισμένοι, repartidos en el mundo. Los ángeles con su « división indivisa » son desde el Jordán el principio de la unidad futura de aquellos, cuya salvación y redención aseguraron.

Toda la teología de la Redención Angélica, o del Bautismo en Redención Angélica, se basa aquí. Supuesta la unidad primera anterior entre ángeles y hombres, la suerte de ambas Iglesias (angélica y humana) va igualmente vinculada a Jesús.

El *Evangelio según Felipe* delata la misma doctrina, destacando repetidas veces la solidaridad de ángeles y de hombres.

En un fragmento que relaciona el Jordán con el Tabor ; e implícitamente la unión entre Jesús y el Espíritu Santo (= Sophia), recoge el anónimo unas palabras de acción de gracias, proferidas por Jesús prob. el día de la Transfiguración :

> Tú que has reunido al Perfecto (τέλειος) [esto es, a] la Luz con el Espíritu Santo, reúne también a los Angeles (ἄγγελος), con nosotros [= los hombres espirituales], con las imágenes (εἰκών) [35a].

El Perfecto, la Luz, es el Salvador [35b]. El Espíritu Santo — simbolizado en la nube luminosa y en la paloma — es Sophia. Su comunión — en el Bautismo y en la Transfiguración — repre-

---

[35] Aquí importa menos el efecto que pueda tener el bautismo del individuo en orden a su escatología. Tal efecto ha sido subrayado por los Naasenos (Hippol., *Ref.* V, 7, 19 Wendl. 83, 3 ss.) : « Porque la promesa del baño (τοῦ λουτροῦ) está a su juicio en que quien se bautiza (τὸν λουόμενον) según ellos con agua viva y es ungido con crisma inefable, entra(rá un día) en el deleite inmarcesible». Véase también *Act. Thomae* 16. Otros lugares apud Schlier, *Christus* 73.

[35a] Ed. Labib 106, 10 ss. vers. de Schenke § 26 in fine.

[35b] Cf. Iren I, 2, 6 ; *ET* 35, 1 ; 41, 1.

senta la unidad definitiva, nupcial, entre el Salvador y su Esposa celeste. Y en un segundo plano, sacramental, la comunión matrimonial escatológica entre los Angeles — arquetipos — y sus imágenes, los hombres.

Otro breve fragmento alude claramente al rito de regeneración humano-angélica :

> Somos regenerados ciertamente, pero (no uno a uno, sino que) somos engendrados mediante Cristo dos a dos, y ungidos (también dos a dos) con el Espíritu. Al ser engendrados, fuimos reunidos[36].

El individuo no va sólo. Con él se regenera también su ángel. El Señor les contempla, y les engendra en su Espíritu. El tema se repite largamente en algunos fragmentos[36a].

* * *

Hay en la teología valentiniana del Bautismo de Jesús algunos puntos no muy claros. Uno de ellos, la manera como se connaturalizó el Espíritu con la humanidad (cuerpo y alma) de Jesús. Mejor aún, el modo como inició tal connaturalidad. Está el hecho de la inserción del Espíritu en Jesús, su inhabitación, y su actuación a través de Jesús, a raíz de la victoria Suya sobre la Muerte[37].

El tiempo de la vida pública señala el hiato entre la efusión sobre Jesús, y la infusión de Jesús sobre los Apóstoles. Entretanto, la naturaleza humana del Salvador adquiere una verdadera instrumentalidad en orden a la santificación futura de la Iglesia. El Espíritu se ha connaturalizado primero con el « pneuma » y más tarde con el alma de Jesús. El modo lo indicamos arriba[37a] hablando de la Adopción de Jesús, y lo completaremos más adelante.

El Bautismo de Jesús prenuncia un nuevo régimen, como punto de arranque de la verdadera soteriología. Un régimen dominado por el signo de la humanidad de Jesús, dotada de Espíritu y destinada a derramarlo entre los hombres. Jesús queda constituído en el Jordán, no sólo ejemplar del Hombre Perfecto, en posesión de la Gnosis, sino principio eficaz de Unidad :

---

[36] Ed. Labib 117, 5 ss. vers. de Schenke § 74.

[36a] Cf. Labib 113, 1 ss.

[37] El día de la Resurrección, y en Pentecostés.

[37a] Cf. supra p. 336 s.

a) en primer lugar, para los miembros dispersos y divididos de la Iglesia;

b) indirectamente, para los ángeles[38].

A raíz del Bautismo de Jesús, cambia el signo de la historia, y comienza la era de la Unidad. La muerte, resurrección y ascensión de Jesús continuarán la línea. Jesús redivivo señalará el punto final de la « espiritualización » individual de la humanidad de Jesús, y el momento de su actividad definitiva sobre la Iglesia. El Bautismo del Jordán y Pentecostés abren y cierran resp. la Economía del Individuo Ejemplar, humano. Entre ambas fechas tiene lugar la educación de Jesús hombre, instrumento de la Nueva Economía, que se abre a la Iglesia. Santificada plenamente nuestra naturaleza humana (pneumática y aun psíquica) — en sus « primicias » — podrá luego santificarse en la masa. El Espíritu de Jesús la santificará, llevándola hasta la unidad de Espíritu con la Iglesia angélica, y por su medio con el Unigénito[39].

---

[38] Cf. *Ev. sec. Phil.* versión de Schenke § 81 (= infra p. 386). — En el *Evang. según Felipe* el tema de la unidad entre hombres y ángeles en el Pleroma, como fase última de la Economía de la Salud, recurre con insistencia. Cf. los §§ 86. 77. 78. 79. 80. 103. 125. 126. 127. Más evocadores aún los textos valentinianos que recogen *Col.* 1, 16 : v. gr. Iren I, 4. 5 : « ut in eo omnia conderentur, visibilia et invisiblia, throni, divinitates, dominationes » ; *ET* 43, 2-4 ; *ET* 47, 2 (cf. si lubet *ET* 19, 4). Sería interesante cotejar el punto de vista valentiniano con el eclesiástico de algunos grandes PP. Para s. Cirilo Al. véase E. Weigl, *Heilslehre* 81-83 (Christus, der Mittelpunkt im Universum).

[39] Sobre la diferencia de esta teoría, respecto a la eclesiástica cf. cap. X. p. 483 ss.

ALGUNOS ELEMENTOS COMPLEMENTARIOS [*ET* 76]

La perspectiva que se abre en *ET* 36, muy distinta de la que descubríamos en las páginas de s. Ireneo, no la contradice. Si los valentinianos de Ireneo subrayan los fines inmediatos por los cuales bajó el Espíritu a Jesús, *ET* 36 señala el fin último. Las enseñanzas y milagros de Jesús en la vida pública, a raíz del Bautismo en Espíritu, se ordenaban a la santificación de la Iglesia, y preparaban la efusión del Espíritu como principio de unidad entre los miembros dispersos de Sophia, y remotamente la comunión de los hombres espirituales con los ángeles, según la Unidad de todos en el Hijo.

Todavía cabe abrir otras perspectivas en la teología del Bautismo de Jesús. Sin abandonar los *Excerpta ex Theodoto* encontramos las líneas siguientes :

> Según eso, así como el nacimiento del Salvador nos hizo salir de la Génesis y Fatalidad (γενέσεως ... καὶ εἱμαρμένης ἐξέβαλεν) [1], así también su Bautismo nos libró (ἐξείλετο) del fuego, y la Pasión (Suya) de la pasión, a fin de que en todo le acompañáramos. Porque quien ha sido bautizado en Dios penetró en Dios y recibió « poder para caminar sobre escorpiones y serpientes » [2], (sobre) las potestades malignas. Y el Salvador ordena a los Apóstoles [3] : « Id y predicad, y bautizad a los fieles en Nombre de Padre e Hijo y Espíritu » (εἰς Ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος) [4] en los cuales somos rege-

---

[1] Cf. Tert., *de idol.* 9. Puede verse Bauer, *Leben Jesu* 82.

[2] *Lc.* 10, 19 cf. *Ps.* 90, 13.

[3] *Mc.* 16, 15 ; *Mt.* 28, 19.

[4] La misma fórmula exactamente en ps. clement. *Hom.* XI, 26 ; entre los maniqueos (Actus Apost. apocr., apud Fabric., *Cod. Apocr. NT.* p. 823) ; y en *Didache* 7, 3. Las expresiones empleadas en las *Recogn.* I, 63 (gratiam trinae invocationis) ; III, 67 (nomine trinae beatitudinis invocato super se) ; IV, 32 (invocato super vos trino beatitudinis nomine) no dicen si eliminaban los artículos. Agatángelo c. 148 recoge la forma ἐν ὀνόματι πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. Sobre los Sabelianos y monarquianos cf. omnino A. Resch, *Aussercanonische* TU X/2 p. 408 s. — El cotejo con los

nerados, haciéndonos superiores a todas las demás potestades [5].

Entre los inumerables problemas que plantean las líneas anteriores, aquí nos interesa uno : en qué sentido el Bautismo del Salvador nos alejó o nos sacó [6] del fuego. El cotejo con los efectos vinculados al nacimiento y a la pasión del Salvador resulta instructivo.

El nacimiento de Jesús nos libra de la Génesis y del Hado.
El Bautismo de Jesús nos libra del Fuego.
La Pasión de Jesús nos libra de la Pasión.

Lo primero se entiende muy bien. El autor de *ET* 72-75 se había extendido a declararlo. Los hombres nacidos antes de Jesús venían sometidos al influjo estelar. En naciendo Jesús, apareció

---

demás (inumerables) esquemas, recogidos por Resch o. c. 398-426 despierta la sospecha vehemente de que *ET* 76, 3 puede esconder un sentido monarquiano. Uno mismo sería Padre (Christus = Pater : cf. supra p. 146), Hijo, y Espíritu Santo. — Cf. si lubet Leisegang, *Pneuma Hagion* 106 s. ; Schlier, *Christus* 64 nota 1. Puede verse el *Evang. de Bartolomé* (ed. W. Budge. *Coptic Apocrypha in the dialect of Upper Egypt* 1913 p. 214) : « Yo creo (dice Tomás), señor mío y dios mío, que tú eres el Padre. que tú eres el Hijo y que tú eres el Espíritu Santo». Cf. Doresse, *Evang. selon Thomas* 141.

Véase el tratado priscilianista *de trinit.* ed. Morin 193, 23 ss. : « Pater ergo in filio, et in spiritu sancto filius, unum nomen omnipotentis est dei : quia vocabuli significatione nihil non se esse testatur, qui nihil non posse se praedicat. Ait enim apostolus (?) : Nomen patris est filius, itemque filii pater ... Spiritus sanctus nomen est filii : item filius nomen est patris. et filii pater. Merito baptizatis in nomine, hoc est, uno nomine unius dei patris et filii et spiritus sancti, non est aliud nomen datum sub caelo. in quo oporteat salvos fieri ; hoc nomen unum in patre et filio et in spiritu sancto unus est deus». — Compárese el pasaje con los fragmentos del propio Prisciliano, apud G. Scheps (*Priscilliani quae supersunt*) 49, 2 ss. ; 37, 20 ss. Cf. Morin, *Études* 157 s.

[5] *ET* 76. Cf. *EvangsecPhil* 118, 5 ss. : « A aquellos que vistieron la Luz perfecta (= el Nombre), las Potestades no les ven y no pueden retenerlos. Débese empero vestir la Luz en el misterio, en la unión (mística)». Más claro aún en Labib 124, 22 ss.

[6] O nos libró. El verbo griego autoriza tales versiones. El mismo ἐξείλατο figura en un texto muy discutido de *Sap.* 10, 1 : « Esta (la Sabiduría) guardó solícita al protoplasto (= Adán), padre del mundo, sólo creado, y lo *levantó de su caída* (ἐξείλατο ἐκ παραπτώματος ἰδίου)». Véase Peterson, *Befreiung Adams* 123. — No deja de sorprender el paralelismo entre la liberación de Adán por Sophia y la del hombre por el Bautismo de Jesús.

con El una nueva Estrella que desbarató el influjo perverso de los astros, librándonos del Hado.

El Fuego se presenta distinto de la Génesis y Hado, por una parte, y de la Pasión por otra. Indica un fenómeno tan universal como la Génesis humana. Luego — en sana lógica — todo hombre nacido en este mundo había de pasar a través de él. Los críticos han visto con razón aquí el Fuego póstumo, que ha de superar todo individuo. A él aludían los valentinianos en otras ocasiones [7]. Muy singularmente en *ET* 52, 2 donde el fuego ocupa una región de forzado tránsito para el individuo, luego de muerto. Quien haya en vida debilitado y mortificado al elemento hílico no tendrá que sufrir al atravcrsar el fuego. Hay en las fronteras entre nuestro kosmos y el mundo superior un río de fuego que afecta « per se » a la materia. Cuanto más imperfecto (y material) encuentre al individuo, más fuerte se le deja sentir como « abrasador y purificador » [8].

Inútil detenernos a identificar esta región. Superior desde luego a la de la Génesis y Fatalidad — y por ende a la región infralunar — parece ha de situarse en la Hebdómada [9] : en toda ella, o en uno o varios de sus siete cielos. Yo me inclino a colocarla en toda la Hebdómada [10].

Por su índole psíquica, la Hebdómada no consiente que nada material la atraviese. El Demiurgo tiene, frente a lo hílico,

---

[7] Cf. Iren I, 3, 5 en exegesis a *Lc.* 3, 17 : Et Ioannem dicunt hoc ipsum manifestasse dicentem : « Ventilabrum in manu eius, emundare aream, et colliget frumentum in horreum suum, paleas autem comburet igni inexstinguibili». Et per hoc operationem Hori significasse. Ventilabrum enim illud Crucem interpretantur esse, quae scilicet consumit materialia omnia quemadmodum paleas ignis ; emundat autem eos, qui salvantur, sicut ventilabrum triticum. — Otros testimonios en Edsman, *Baptême de feu* p. 1 ss. et passim. Según la *Historia Joseph fabri* c. 13 (cf. S. Morenz, TU 56 p. 47 s.) el río de fuego se sitúa al parecer en uno de los siete cielos de la Hebdómada. Edsman o. c. 86 cita asimismo *Acta Ioh.* 114 y *Acta Phil.* 144. Estos últimos pasajes habían sido bien impostados por H. Schlier, *Christus u. d. Kirche* 7 ss.

[8] Algunos escritos judíos, cronológicamente muy posteriores, imaginan en efecto el caso de un alma anegada y consumida en el río de fuego. Cf. Edsman, *Baptême* 21, 0. — Sobre posibles influjos judíos entre los valentinianos, ibid. 28 s.

[9] De ahí la relación íntima entre el Demiurgo y la región del fuego : cf. *ET* 38, 3. Véase Edsman, *Baptême* 15 ss.

[10] Cf. omnino *ET* 38 con su exegesis de *Dan.* 7, 9 s.

oficio de fuego[11] purificando a los individuos psíquicos y aun pneumáticos, contaminados con la materia.

Tales elementos apuntan con suficiencia la causalidad atribuída por *ET* 76, 1 al Bautismo del Salvador. Jesús se bautizó para librarnos de caer en el fuego, y ser abrasados como todo lo material. Los espirituales atravesarán ilesos la Hebdómada, e irán a descansar en la Ogdóada, hasta la Consumación Final.

A mayor abundamiento, los valentinianos distinguían dos clases de fuego[12]: *a*) uno material o corpóreo, y *b*) otro, puro e inmaterial. El material afecta a los cuerpos. El inmaterial, a seres incorpóreos (demonios, ángeles malignos, el propio Diablo). El fuego celeste (τὸ ἐπουράνιον πῦρ)[13] posee doble naturaleza. De índole en sí psíquica, se deja sentir doblemente: sobre el elemento sensible (τὸ αἰσθητόν), material, abrasándolo: y sobre el inteligible (τὸ νοητόν), espiritual, contaminado por la materia, purificándolo.

El Salvador con su Bautismo nos libró del fuego inmaterial celeste. Como el agua extingue el fuego sensible, así el Espíritu el inteligible. La liberación del fuego, vinculada como efecto característico al Bautismo del Salvador, no proviene del b. en Agua, sino del b. en Espíritu. O si se quiere, conforme a la manera de hablar de Clemente[14], no del bautismo en el Agua material y sensible, sino del b. en el Agua celeste del Espíritu[15].

Jesús recibió sobre sí al Espíritu para librarnos por Su medio del fuego inmaterial, que se ceba en los hombres espirituales, dándoles paso libre a la Ogdóada.

El doble bautismo en agua y en fuego — desdoblado este último, en b. de fuego sensible y de fuego inteligible (luz ?) — se esconde muy prob. en los tres Bautismos (en agua, en fuego, y en luz) del *EvangsecPhil.*

---

[11] Véase *ET* 38, 1. No precisamente porque lo sea. También Clemente Al. (*Protr.* I, 8, 3) al señalar la multitud de efectos del Salvador en su misión única de salvar, indica: « Si obedecieres (será) la Luz; si desobedecieres, el fuego». Cf. si lubet de Gandillac, en nota al ps. Dionisio, *C. Hier.* VII, 1: PG 3, 205 B SCh. 58 p. 106.

[12] Cf. *ET* 81, 1-2. Véase *Eclog. Proph.* 8 y 25-26.

[13] El anónimo piensa en el fuego de la Hebdómada, de que acabamos de hablar. Cf. si lubet Edsman, o. c. 17 ss.

[14] En la *Eclog. Proph.* 8 que responde a *ET* 81.

[15] En rigor *Ecl.* 8 recoge más bien el efecto específico del agua. Como el agua material limpia el cuerpo, así el agua celeste purifica lo invisible.

> El alma y el espíritu han nacido de agua, fuego y luz: a saber, de aquello que pertenece al Hijo del Tálamo. El fuego es la unción (χρῖσμα), la luz es el fuego. No aludo al fuego (material sensible) que no tiene forma, sino al otro (inteligible) cuya forma es blanca, hecho de luz, hermoso y dador de hermosura [15a].

El hombre, en su *psyche*, nace con el Bautismo de agua, imperfecto y sólo eficaz para remitir pecados. En su *pneuma*, nace con el B. de fuego, al ser ungido [15b]; y sobre todo con el B. de luz, al ser santificado mediante el Espíritu Santo e iluminado en orden a la vista de Dios. *EvangsecPhil* resume, como el autor de los ET, en el doble B. de agua y de luz, los tres (en agua, fuego y luz) aquí apuntados [16].

* * *

En esta exegesis valentiniana, que bien pudo no ser común a todos los discípulos de Valentín [16a] se adivina el influjo de *Lc.* 3, 16 [resp. *Mt.* 3, 11] [17]. Ignoramos si como s. Justino (*Dial.* 88, 3), la *Pauli Praedicatio* y otros [18], el autor de *ET* 76 conocía la tradición del fuego en el Jordán. Quizás identificaba el fuego con la Luz [19] y conjugaba el Bautismo del Fuego con el Bau-

---

[15a] Labib 115, 2 ss. Schenke § 66.

[15b] En orden a ser liberado de las Potestades malignas, durante el viaje póstumo. Cf. Labib 118, 5 ss.

[16] Así v. gr. en Labib 117, 8 ss.: « Por eso precisa bautizar doblemente: con la luz y con el agua. La luz empero es la unción». — El B. en la luz esconde las dos virtualidades de fuego (sensible) y luz (inteligible). Véase también Labib 124, 22 ss.

[16a] Basada en una enemistad exagerada entre el dios psíquico y la Iglesia de los espirituales, tal exegesis apenas tendría cabida en Tolomeo. Cf. Iren I, 7, 4; 8, 4; Heracleón fragm. 40 (apud Völker, *Quellen* 80, 15 ss. = Orig. *Ioh. Comm.* XIII, 60 Preuschen 291, 19 ss.).

[17] Véase Clemente Al., *Eclog. Proph.* 25 que atestigua asimismo el influjo de *Mt.* 3, 12 y *Lc.* 3, 17 (sensible en Iren I, 3, 5; cf. Just., *Dial.* 49, 3). Sobre el valor teológico del fuego en Clemente cf. N. Fischer, *Die Theologische Feuerbegriff bei Clemens von Alexandrien* (diss. mss. PUG) Romae 1958. Para el fuego en las Eclogas proféticas pp. 136-146.

[18] Cf. supra p. 239. — Agréguese Edsman, *Baptême de feu* 142 ss. 183 ss.; Leisegang, *Pneuma Hagion* 75, 2 (bibliografía); L. W. Barnard, en JTS (NS) 8, 1957, 107.

[19] Cf. Bousset, *Kyrios Christos* 174 s. notas; Leisegang, *Pneuma Hagion* 76 s.

tismo en Luz, recogiendo la tradición[20] representada por Basílides[21]. Faltan argumentos decisivos. Hay alguna circunstancia que inclina a la afirmación. Los efectos atribuídos por ET 76, 1 al Nacimiento y a la Pasión del Salvador, tienen *sensible* correspondencia en la Estrella aparecida a los Magos, y en la Cruz (= Stauros = Horos) : fenómenos ambos que simbolizan dos hechos trascendentes : el Hado o (In)flujo estelar[22], y la Pasión cósmica o Crucifixión en el Horos[23].

Si los dos fenómenos extremos (Nacimiento y Pasión) tienen su eficacia trascendente significada por algo accesible a la vista, ¿ sería extraño que los valentinianos hubieran atribuído al Bautismo de Jesús análoga eficacia, sensibilizada en el fuego ?

Si así fuera, la virtud asociada por *ET* 76 al Bautismo (en Espíritu y en fuego) de Jesús, trataría de explicar simplemente un fenómeno sensible. Y lejos de pretender darnos la finalidad específica *total* del Bautismo del Salvador, habría recogido un aspecto mínimo ; interesante, pero que conviene reducir a justos límites, en cotejo con otros elementos.

* * *

Edsman ha subrayado un aspecto, a su entender, muy importante del Bautismo : la victoria sobre el demonio y las potestades del mal[24]. Yo no niego que en los días de s. Cirilo de Jerusalén, y aun mucho antes — con la limitación bien precisa al

---

[20] Cf. *Ev. sec. Philippum* ed. Labib 117, 8 ss. : Schenke § 76 : « Niemand wird sich sehen können, sei es (οὔτε) im Wasser sei es (οὔτε) im Spiegel, ohne (χωρίς) Licht ; noch (οὔτε) wirst du (dich) andererseits (πάλιν) sehen können im Licht ohne (χωρίς) Wasser und Spiegel. Deswegen (διὰ τοῦτο) ist es nötig, mit zweierlei zu taufen (βαπτίζειν) : mit dem Licht und dem Wasser. Das Licht aber ist die Salbung (χρῖσμα)». — El Bautismo en Luz recuerda la concepción clásica, entre ofitas y naasenos, del Bautismo último en el Espíritu Virginal (= Luz Virginal) con que serán admitidos los predestinados a la Visión de Dios. — Cf. *Pistis Sophia* c. 133 GCS 227, 30 ss. Hippol., *Ref.* V, 7, 19 (W. 83, 5 ss.) ; *Act. Thom.* c. 16 (124, 10 ss.). Véase Schlier, *Christus* 73, 1 ; Liechtenhan, *Offenbarung* 155 s.

[21] Cf. supra p. 282.

[22] Cf. *ET* 69 ss.

[23] Cf. Schlier, *Christus und Kirche* 25 s. ; *Est. Valent.* V, 161 ss. ; J. Doresse, *L'Evangile selon Thomas* 158 ss. 207 ss. ; *Le refus de la Croix* : *Gnostiques et Manichéens*, La Table Ronde 120, 1957, 89-97.

[24] *Baptême de feu* 46 s.

bautismo de los fieles —[25] haya tenido su importancia. En la teología del Bautismo de Jesús, o no la tuvo, o nunca con la generalidad y hondura que algunos piensan. La transposición de la eficacia de la Muerte de Jesús al Bautismo es muy natural, porque ambos interfieren con el tema « ascensus/descensus ». Pero los documentos más antiguos, citados a este intento[26] requieren mayor análisis. Le dejo a otros, por no involucrar temas ideológicamente tan complejos.

Desde los más diversos puntos de vista, el estudio del Bautismo gnóstico aporta elementos muy interesantes.

Si el Bautismo de Jcsús es Tipo y Ejemplar del bautismo gnóstico, bastará estudiar los elementos capitales de éste para subir al Tipo y ahondar su teología[27].

Solo la exegesis bautismal de *ET* 76-86 daría lugar a un tratado. Habría que agregar algunas páginas de las Eclogas Proféticas de Clemente Al. Y últimamente no pocos fragmentos del *Evang. sec. Philippum.* Como espécimen de este documento, hasta hoy desconocido, citemos unas cortas líneas :

> Jesus offenbarte [sich am Ufer des] Jordan. Die Fülle (πλήρωμα) [des] Himmelreiches ist das, [was] vor dem All [war.] Ferner (πάλιν) wurde er erzeugt. Ferner (πάλιν) wurde er als Fremdling geboren. Ferner (πάλιν) wurde er gesalbt. Ferner (πάλιν) wurde er erlöst. Ferner (πάλιν) erlöste er (selbst)[28].

La versión de un texto deteriorado impone reservas. Por encima de ellas se advierte un proceso ideológico bastante claro. La manifestación de Jesús a orillas del Jordán es la proyección de una historia larga.

Primero era el Pleroma, antes de la creación sensible[29].

Luego la emisión del Salvador, como fruto primero e íntegro del Pleroma[30]. Después de salido el Salvador (con los ángeles

---

[25] Así v. gr. en Clemente Al. y aun entre los valentinianos (cf. *ET* 76 ss.).

[26] Cf. Daniélou, *Judéo-Christianisme* 248 ss.

[27] El principio está implícito en *ET* 76, 1 : « para que en todo le acompañemos» (ἵνα κατὰ πάντα ἀκολουθήσωμεν αὐτῷ).

[28] Ed. Labib I. 118, 34-119, 3 : versión de H. M. Schenke § 81 TLZ 84, 1959, 17.

[29] Die Fülle (πλήρωμα) [des] Himmelreiches ist das, [was] vor dem All [war].

[30] Ferner (πάλιν) wurde er erzeugt.

sus satélites) — pasando por alto la cosmogonía y el AT — se nos presenta en su nacimiento terreno, venido como extraño[31]. Del nacimiento terreno, de una Virgen[32], salta el *Ev.sec.Phil.* a la Unción (bautismal en el Espíritu)[33].

Aquí se advierte una cláusula curiosa : « Luego, fué él salvado. Luego, él (mismo) salvó »[34]. Doblemente interesante por cuanto parece haber vinculado a la Unción bautismal de Jesús, su salvación (en cuanto hombre). Según explicamos ya, el Bautismo en Espíritu inició la « espiritualización » (= salvación) de la humanidad de Jesús, que culminó en la subida al Padre. A raíz de ella, Jesús fué habilitado *en cuanto hombre* para santificar y salvar a la Iglesia, mediante la efusión de su Espíritu, ya connaturalizado en él con el hombre. Efusión que comenzó plenamente en Pentecostés.

El anónimo habría distinguido entre el Bautismo de Jesús (en Espíritu), la Salud individual y Redención de Jesús en cuanto hombre (desde el Jordán hasta la Ascensión), y la Salud y Redención de la Iglesia por Jesús.

Ninguna mejor confirmación de nuestra exegesis anterior[35]. El Bautismo de Jesús está en el centro de toda la Economía. De un lado, como preliminares suyos, la emisión del Salvador celeste (con los ángeles), como fruto del Pleroma — antes de la creación o formación del kosmos — ; y el nacimiento de Jesús en el mundo, como extraño. De otro, la Salvación. En medio, el Bautismo en que es ungida por el Espíritu su humanidad, y adquiere su Salud individual (como hombre, instrumento futuro de salvación).

---

[31] Ferner (πάλιν) wurde er als Fremdling geboren. Cf. Iren. III, 11, 2 : Christus non in sua venit, sed *in aliena* ; Tert. *adv. Marc.* I, 23. Otros testimonios en Harnack, *Marcion* 118 ss. 265* ss. 285* ss.

[32] Cf. *Ev. sec. Phil.* Labib 119, 16 ss. : Schenke § 83.

[33] Ferner (πάλιν) wurde er gesalbt.

[34] Ferner (πάλιν) wurde er erlöst. Ferner (πάλιν) erlöste er (selbst).

[35] Cf. supra p. 378 s.

CONCLUSION

Los basilidianos solían festejar con extraordinaria solemnidad el Bautismo de Jesús. Faltan documentos que delaten lo propio entre valentinianos. Abundan en cambio los que destacan la importancia doctrinal que atribuían al Bautismo del Salvador. Más que la cantidad de documentos y noticias sorprende la multitud de aspectos que polarizan.

A fiarnos únicamente de la doctrina denunciada por s. Ireneo entre sus adversarios, todo o casi todo habría de reducirse al drama de la unión Cristo/Jesús, entre el Salvador celeste y el hijo de la Virgen ; y de consiguiente a la soteriología obvia que se desliza durante los XII meses de la vida pública de Jesús, hasta que nuevamente el Salvador celeste remonta el vuelo, abandonando al hombre antes de la Pasión y Muerte. El análisis de algunos fragmentos de s. Ireneo se demuestra doctrinalmente fecundo. Mas no descubre otras perspectivas, igualmente vinculadas a la teología bautismal de Jesús.

A ellas nos abren de manera singular los *Excerpta ex Theodoto.* Nunca se detiene el anónimo a declarar ex professo y globalmente tales perspectivas. En una ocasión atribuye al Cristo (Superior) la filiación adoptiva, denominándole υἱοθετός (*ET* 33, 1). El término apenas extrañaría entre Ebionitas, aunque en rigor le hayan silenciado. Desconcierta en cambio entre gnósticos, amigos de extender aun a los hombres la filiación natural divina.

El Cristo es en efecto por un lado primogénito de Dios, como manifestación externa del Unigénito o Verbo inmanente, y compendia las perfecciones destinadas por Dios a los hombres. Pero ofrece dos aspectos : *a*) uno inmediato y obvio, el aspecto personal escueto : según el cual define al Hijo en cuanto hecho subsistente por voluntad de Dios (aunque de substancia divina) ; *b*) otro mediato y menos obvio, el aspecto comunitario o universal : según el cual representa al Cristo, cabeza de los ángeles espirituales, y es además arquetipo — junto con ellos — de la Iglesia de los hombres espirituales, que un día nacerán de Sophia Achamoth, segundogénita de la creación.

El Cristo resume ambos aspectos, mas sólo por el segundo puede merecer el nombre de « Hijo adoptivo ». No porque lo sea

en su persona estricta, sino porque representa — en cuanto cabeza de los ángeles (e indirectamente también de los hombres) — dos Iglesias (angélica y humana), llamadas a participar en la filiación estricta del Unigénito, mediante su unidad con El. Ni los ángeles ni los hombres espirituales entrarán de lleno en posesión de los privilegios naturales del Hijo de Dios, hasta la consumación de los siglos.

Ya desde su primera aparición, como primogénito de las creaturas, Cristo quiere asegurar en cuanto Cabeza y centro de ambas Iglesias, la « elección divina » de ellas ; su Adopción primicial por Dios. A este fin se adentra en el Pleroma, para bautizarse en el espíritu (virginal) que llena sus ámbitos : no para bien suyo personal, sino de las Iglesias. El momento descrito como ingreso del Cristo primogénito en el Pleroma (*ET* 32, 2-33, 1) equivale a un Bautismo en Espíritu, arquetipo del Bautismo del Jordán. Corresponde en el plano del mito valentiniano, a la unción del Verbo, en vísperas de la creación, apuntada por s. Justino y s. Ireneo. Adopta además en el valentiniano Tolomeo otra orquestación más conocida : la formación gnóstica (= Iluminación) de los Eones, mediante la actividad conjunta de Cristo/Espíritu Santo.

En el fondo hay siempre una idea : la superación de lo individual del Verbo, por un Bautismo que le afecte en cuanto principio y cabeza de la Iglesia. El desdoblamiento de la Iglesia de Cristo en angélica (masculina) y humana (femenina), está llamado a sensibilizar en *ET* el estrecho parentesco que une la Iglesia de los ángeles espirituales a la de los hombres pneumáticos del mundo. Los ángeles se hallan desde su primera aparición dotados de todos los dones naturales y divinos (cognoscitivos), y representan por su τελείωσις la dimensión celeste y escatológica del hombre. Entre ellos y sus hombres respectivos hay la misma o análoga relación que entre el Salvador (= Cristo = Adán) y Sophia (= Iglesia = Eva). Los hombres constituyen la substancia (estoicamente, el cuerpo) de los ángeles ; y por su individuación material, determinan la de los ángeles, a que se unirán en la consumación.

El Bautismo del Jordán interesa también a los ángeles. El Cristo celeste que desciende a Jesús, concentra además del Espíritu la Iglesia de los ángeles satélites del Cristo Superior. En virtud del Bautismo, el Espíritu sella en la humanidad de Jesús la destinación soteriológica (humana) de la Iglesia angélica. Destinación implícita desde la primera epifanía del Salvador a

Sophia, o desde el Bautismo primero del Cristo en el Espíritu (virginal) del Pleroma[1].

Más claro. La relación entre los ángeles del Salvador y los gérmenes (humanos) de Sophia, había tenido lugar en la humana predestinación intencionalmente verificada en la Sabiduría del Verbo, antes de ser creado el mundo. Pero queda ratificada y confirmada sensiblemente en el Bautismo del Jordán. Los ángeles comienzan a interesarse eficazmente en la Salud de sus hombres respectivos, como el Cristo Superior en la de su Iglesia espiritual.

Los *Excerpta ex Theodoto* legitiman a esta luz el valor sacramental del Bautismo « pro mortuis » atestiguado por el Apóstol. Los vivos son los ángeles del Salvador. Los muertos, los hombres nacidos de Sophia. En el Jordán hay un doble bautismo paralelo : el del Cristo Superior en favor de Sophia, y el de sus ángeles *en favor de los hombres* (= pro mortuis). Y una doble dimensión eclesiológica en el Bautismo de Jesús, cabeza — en cuanto Cristo/Iglesia — de dos iglesias, angélica y humana. Cabeza de la Iglesia angélica, por primogénito de la creación en cuanto Verbo del Padre ; y cabeza de la Iglesia espiritual humana, por primogénito de Sophia, luego de haber asumido las primicias de la Iglesia humana. « Cristo, *dynamis* de Dios y *sophia* de Dios » (1 *Cor.* 1, 24).

El Bautismo de Jesús inaugura « per se » la humana Salud ; y sólo indirectamente — supuesta la salvación de los hombres espirituales — la definitiva Salud angélica. Aparte, es claro, la soteriología relativa a la Iglesia animal, subordinada — en un plano inferior paralelo — a la acción del Salvador sobre la superior Iglesia.

Los valentinianos declaran brevemente la causalidad del Salvador a raíz del Bautismo del Jordán. Es una causalidad análoga a la del Cristo Eón en el interior del Pleroma : con sus dos aspectos fundamentales evangélico y de santificación (resp. Iluminación). El primero consiste en revelar a los hombres el misterio del Dios Bueno, y la única manera de llegar a su perfecto conocimiento mediante la Gnosis previa del Hijo, Imagen visible (= cognoscible) del Padre Invisible. La actividad evangélica se desarrolló a lo largo de XII meses. Su núcleo se resume en *Mt.* 11, 27 leído en pretérito (ἔγνω) y entendido en absoluto : « Nadie conoció al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quisiere revelar » [2].

---

[1] Según los varios mitos, de Tolomeo, o de los *Excerpta ex Theodoto.*

[2] Cf. Iren I, 20, 3 ; IV, 6, 1 ss.

El AT ignoró al Padre, *a fortiori* el único medio de llegar a El, esto es, el conocimiento del Hijo. Gobernado por el Demiurgo (psíquico) y sus ángeles (especialmente los profetas), presagiaba sin entenderlo la Economía pneumática, el Evangelio. La novedad integral, casi total, sobrevino con la predicación y venida del Salvador.

Aparte su objeto doctrinal específico [3] tiene el Salvador en su actividad otro aspecto fundamental : la santificación interna de los hombres, mediante el Espíritu de Filiación Adoptiva. La humanidad de Jesús transforma el Espíritu Santo en E. de Filiación divina, asequible al hombre.

A juzgar por significativos paralelos eclesiásticos, la voz celeste « Tú eres mi Hijo ... » anunciaba en el Jordán la filiación adoptiva de Jesús, en cuanto hombre ; sin menoscabo de su Filiación natural, en cuanto Dios. Mejor aún, enunciaba la filiación adoptiva de Jesús, en cuanto cabeza de las Iglesias, y origen inmediato del E. de Adopción a ellas destinado. No fué hecho Hijo, en cuanto hombre, *por él* — Jesús poseía otra filiación superior y suficientísima para su persona — sino por sus hermanos los hombres.

No por eso fué Jesús humanamente santificado en un momento, y puesto en posesión del Espíritu comunicable a los hombres. El Bautismo del Jordán inauguraba una etapa que se había de cerrar con la Resurrección de Jesús. Entre tanto, el Espíritu fué penetrando en la humanidad de Jesús y tocando en ella y con ella la persona misma del Hijo, hasta adquirir las dos cualidades con las que había de infundirse en los hombres : una cierta cualidad o connaturalidad humana, como Espíritu destinado a santificar al hombre, en cuanto tal ; y otra divina (de filiación adoptiva) por tocar en el hombre al Hijo mismo natural de Dios.

Los valentinianos no veían dificultad en atribuir a los hombres espirituales las dos filiaciones natural y adoptiva de Jesús. Sólo la vieron en extenderlas ambas de golpe a individuos éticamente no preparados. La Adopción de hijos les llegaba primeramente — por contraste con la legislación de siervos de la antigua Ley — como Espíritu de Libertad, de liberación [4] de todo vínculo

---

[3] El aspecto taumatúrgico no especifica al NT.

[4] En ello coincidían los valentinianos con s. Ireneo. Cf. si lubet *adv. haer.* IV, 11, 1 : ... « ac deinceps liberante servum et adoptante in filium» ; IV, 36, 2 : « qui priores sive primum per servilem legislationem vocaverat Deus, hic posteriores sive postea per adoptionem assumit» ; IV, 34, 3 :

psíquico y material. Y en segundo lugar, como pneuma Iluminador para despertar a los hijos a su verdadera conciencia, sellando la substancia divina, escondida en ellos, hasta entonces dormida e informe. Para recibirla se requería una disposición física, compatible con el Espíritu. De ahí la preparación paulatina de los Apóstoles, en el intervalo entre su primera vocación y la escena del Cenáculo. Al intervalo necesario al Espíritu para adaptar la humanidad de Jesús a la misión instrumental soteriológica — como órgano de infusión del Espíritu Santo —, corresponde el hiato de preparación de los Apóstoles para recibirLe de labios de Jesús.

El Bautismo de Jesús se encamina en última instancia a reintegrar, mediante la acción del Espíritu Santo sobre los hombres, la unidad primera entre ángeles y hombres, entre el Cristo y Sophia. Mas no simplemente a reintegrarla. Si así fuera, ni los ángeles ni los hombres se habrían de mantener personales en el último y definitivo estadio. A raíz de la soteriología, la unidad primera Cristo/Iglesia quedará enriquecida en lo personal. Aunque la naturaleza divina no haya físicamente incrementado, habrá ganado en lo personal. Individuados y multiplicados los hombres espirituales mediante la materia, y los ángeles mediante la unión con los hombres (en matrimonio espiritual), ya no será Dios el único que personalmente se conozca y ame. Ni siquiera se contentará con la compañía del Unigénito. Todos y cada uno de los espirituales andróginos (ángeles/hombres) contemplarán personalmente al Padre en el Unigénito. Y actuarán eternamente el ejercicio propio de Dios, a que gratuitamente fueron por El llamados, mediante la Dispensación de la Salud.

Más aún. Entre los valentinianos, igual que entre otros gnósticos (maniqueos) muy sospechosos de modalismo, mayores probabilidades de perseverancia individual (personal) tienen los predestinados en el reino de la Unidad, que el propio Unigénito. Los espirituales forman el cuerpo real y místico del Cristo. El Cristo a su vez es *quizá* en la eternidad la proyección del Espíritu de Dios sobre la Iglesia de los escogidos. Algo como un Pleroma constituído, ya no por los Eones del Unigénito, sino por los individuos que componen la Iglesia del Cristo, presididos por la humanidad (sperma humano espiritual) de Jesús que mantendrá allá su individuación como primicias de la Iglesia espiritual.

En el Bautismo del Jordán, al recibir sobre sí Jesús el Espí-

---

« aperuit novum liberatis testamentum»; *Epideix.* 8 : « alla consumazione dei tempi egli aprì il testamento dell'adozione in figli».

ritu, a título de cabeza de la Iglesia, es también ésta bautizada en su doble dimensión celeste (angélica) y terrena (humana) para ser un día reintegrada a la unidad angélico-humana. sin menoscabo de la pluralidad personal de sus miembros.

Quizá los valentinianos admitieron — como Justino — la aparición del fuego sobre el Jordán. Como quiera, el Bautismo de Jesús se deja sentir en sus efectos sobre el individuo espiritual, a raíz de su muerte, liberándole del fuego en su ascensión póstuma hacia la región del descanso (= la Ogdóada). No simplemente del fuego eterno, que valentinianamente no existe, sino del río (o espada) ígneo al través del cual han de pasar todos los hombres — según el esquema cósmico — para subir al descanso. A éste quizá denominaron los gnósticos bautismo en fuego. Presagiado simbólicamente en el fuego que según una tradición [5] dejóse ver en el Jordán, consumaría las dos etapas (doble Bautismo) en Espíritu y en fuego, del Bautismo requerido por el Salvador. Así como el nacimiento de Jesús nos liberó del Hado, y su Pasión de las pasiones (materiales y animales), así el Bautismo del fuego póstumo.

Tal efecto, muy en consonancia con algunas fórmulas sacramentales valentinianas, va dogmáticamente subordinado a los anteriores. Le corresponde un puesto reducido y secundario en la perspectiva cósmica del Bautismo de Jesús.

A vueltas de algunas zonas de sombra, fácilmente determinables, salta a la vista la asombrosa riqueza teológica concentrada por los gnósticos en torno al Bautismo del Jordán. Queda interesada la cristología, y aun el kosmos y la Economía toda (angélica y humana).

Dejamos en silencio un aspecto paralelo, que hubiera involucrado inútilmente el problema: la causalidad del Bautismo de Jesús en la salvación de la Iglesia psíquica, con sus ángeles y hombres. Ella daría lugar a repetir, en tono menor, mucho de lo que dijimos de los espirituales. También los psíquicos se salvan paralelamente a los espirituales: ángeles y hombres, como efecto del Bautismo del Cristo Animal, escondido en Jesús. También ellos reintegrarán en la Ogdóada su unidad primera, y constituirán el cuerpo místico presidido por el Cristo Animal, sin perder su personalidad. La Iglesia vivirá en el reino de la Ogdóada, en plano psíquico, la unidad que en el orden divino vivirá la Iglesia espiritual. Y los individuos, a raíz del Bautismo del Jordán, se habrán liberado del fuego, a su paso camino de la Og-

---

[5] Cf. p. 284.

dóada, para hacer matrimonio con los ángeles, satélites probables del Cristo Mesías.

Pero en la idea valentiniana, la Salud y Economía « per se » sólo se cumplen con el conocimiento directo de Dios. Y éste afectará únicamente a los hijos naturales, ángeles y hombres, unidos en el mismo Espíritu, y bautizados póstumamente en El. El Bautismo en Espíritu se repetirá eternamente, en un acto continuo, cuando el Espíritu de Dios envuelva a los predestinados iluminándoles y comunicándoles la vida misma del Padre. Entonces se cumplirá de lleno lo que directa y primariamente fué significado en el Bautismo de Jesús, en la Cabeza de la Iglesia universal.

Capitulo decimo

EL PROCESO DE LA ILUMINACION

Para entender el mecanismo interior de la Gnosis se impone estudiar la cronología. Más exactamente, la naturaleza de los varios procesos (ejemplar, histórico, psíquico ...) interesados en él.

Al presente nos interesa poco la existencia entre los gnósticos de una idea exacta del Tiempo, o de la Historia. En los últimos años se ha escrito mucho y bueno sobre esto [1] desde un punto de vista general, y a mi entender extrínseco al mecanismo doctrinal de la Gnosis.

Hayan o no tenido los valentinianos una idea precisa del Tiempo, nos dieron elementos valiosos para analizar el proceso íntimo que gobierna el desarrollo de la Economía de la Salud, desde los umbrales del Pleroma hasta la Unidad final. Aquí tratamos de esclarecer y perfilar tales elementos. Sólo después, a manera de corolario, podrá situarse el problema del Tiempo y la Gnosis entre los valentinianos.

El proceso de la Gnosis requiere estudio desde muchos ángulos. A nuestro intento, hay uno muy obvio, imperado por la soteriología que vamos declarando. Las etapas del desarrollo íntimo de la Gnosis tienen un triple exponente : la vida del Salvador, la del individuo, y la de la Iglesia. Tanto por su prioridad como por su índole ejemplar, interesa sobre todo esclarecer el desarrollo de la Iluminación en la vida del Salvador. Luego vendrá el estudio de su « reflejo » en la vida del individuo y de la Iglesia.

---

[1] Los autores parecen haber aceptado sin reservas las ideas fundamentales de H. Ch. Puech, en sus dos importantes trabajos, *Temps Histoire et Mythe dans le Christianisme des premiers siècles* (Proceedings of the 7th congress for the History of Religions, Amsterdam, 4th-9th September 1950) pp. 33-52 ; y *La Gnose et le Temps* (Eranos-Jahrbuch 1951 vol. XX) pp. 57-113.

Véanse asimismo O. Cullmann, *Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le Christianisme primitif*, Neuchâtel 1947 ; R. A. Markus, *Pleroma and Fulfilment* VC 8, 1958, 193-224.

Proceso de la Gnosis en la vida interna de Jesus

Damos a *Jesús* todo su alcance valentiniano. Hubieran podido escogerse términos como Verbo, Hijo de Dios, Salvador. Aquí significará la persona del Hijo, tanto en el seno del Padre y del Pleroma, como fuera de él : independientemente de sus diversos estadios de emisión.

La persona de Jesús posee varios capítulos de Ejemplaridad. Singularmente por razón de su « estado » o constitución personal, y por causa de su destino soteriológico.

Desde el punto de vista meramente personal, Jesús interesa en su doble fase de vida, interior y exterior al Pleroma. El Pleroma mismo, bien analizado, declara en lenguaje mítico el interior de Jesús [2]. Viene a ser la proyección, en paradigma cuasiespacial, de las virtualidades de Jesús. Los eones que le constituyen representan no sólo las perfecciones (= Epinoias) [3] del Hijo, sino aun el orden en que le constituyen. Aun suponiendo que delaten perfecciones meramente relativas, el estudio del Pleroma nos da, mediante el proceso de su aparición, el orden (no precisamente histórico) según el cual deben ser consideradas en la persona del Verbo. [4]

---

[2] El Pleroma valentiniano se halla constituído de elementos totales (τὰ ὅλα). Sus eones representan una perfección de la totalidad, en nuestro caso del Unigénito. Este junta en sí la unidad de cada uno de los Eones y también la del conjunto. Y por eso Cristo denota simultáneamente el conjunto y uno de los Eones. Quizás haya en ello reminiscencias orientales. El procedimiento de numeración irania consideraba cada vez la totalidad como una nueva unidad, que se agrega al número de los miembros que la componen. Cf. si lubet R. Reitzenstein, *Erlösungsmysterium* 154 ss. sobre todo 175, 2 donde cita una inscripción cristiana del teatro de Mileto (apud Deissmann, *Licht vom Osten* 328) y el sermón anónimo *De centesima sexagesima tricesima* (PL Supplem. I. 60 in fine - 61 initio) publicado por él en ZNTW 15, 1914, 67 y 87.

[3] Cf. supra p. 133 ss. Análogo fenómeno en el maniqueismo : cf. Puech, *Manichéisme* 73 y 157 n. 283 donde remite a su *Der Begriff der Erlösung im Manichaeismus* 212-215 ; Schaeder, *Studien* 242 ss.

[4] El orden en que aparecen los Eones oculta una filosofía tan perfilada o más que la jerarquía de los títulos origenianos (ἐπίνοιαι) del Cristo : Sophia, Logos, Verdad, Vida, Luz ... Cf. si lubet F. Bertrand, *Mystique de Jésus* 21 ss. ; Harl, *Origène* 130 ss. ; mis *Est. Valent.* I. 93 ss.

Más aún, el drama del mito eónico se consuma en el arranque del drama cósmico. Termina allá donde comienza la historia del mundo. La distinción entre el Pleroma y el Kenoma no coincide con la platónica entre el mundo inteligible y el sensible [5]. El Pleroma resume únicamente el mundo interior al Verbo, dando al *topos* de las ideas platónicas un sentido teológico personal, ignorado hasta entonces [6]. La relación entre el mundo inteligible y el sensible habrá de traducirse por la ejemplaridad personal entre el Verbo de Dios y el Kosmos. Y en este orden, el drama íntimo del Pleroma prenuncia en cualesquier campos las líneas futuras de la Economía en el mundo. De modo singular, en cuanto se refiere al desarrollo de la Iluminación.

Platón no admitía ideas de cosas particulares. Las enseñaba en cambio Plotino [7]. Entre los eclesiásticos, Orígenes.

En efecto, la Sabiduría es para el Alejandrino la demostración y designación de la Verdad. Antes aún que comenzaran a ser las cosas, contenía en sí, a manera de semilla y diseño, toda la creación. En ella estaban todas las cosas « preformadas y dispuestas », todas las creaturas « descritas y prefiguradas ». Por su parte el Logos comunica la Verdad ; aclara y explica la Sabiduría, con los arcanos en ella contenidos, a todo aquel a quien se dirige [7a]. La Sabiduría y el Logos son singulares, pero contienen muchos aspectos (θεωρήματα) o ideas, por los cuales se refieren a la multitud de las creaturas, y responden a los teoremas de la Verdad [7b]. Cada teorema es parte del Logos total. Orígenes le denomina « el logos relativo a cada cosa », « el logos de cada cosa », « el logos según el cual se hizo cada una de las

---

[5] Mucho más se acerca al esquema iránico, en función de un doble estado de la substancia divina. El tránsito de uno a otro se traduce míticamente por un pecado o desorden (cf. p. 370 y 407), indispensable para la individuación de los hijos de Dios. Cf. si lubet H. Corbin, *Temps cyclique* 153.

[6] Cf. mis *Est. Valent.* I. 174. 502 (Orígenes).

[7] Véase Bréhier, *Enn.* VI, 2. part p. 43 ss.

[7a] Cf. *In Ioh* II 4 Pr. 58, 24 ss. en cotejo con *de Princ.* I, 2, 2-3 Koetschau 30, 2 ss. El problema por lo demás afecta *per se* a la prefiguración de los racionales, únicos que entran de lleno en la Economía de la salud. Para Orígenes (*de Princ.* I, 2, 2 K. 30, 2 ss. ; II, 9, 3 K. 166, 3 ss.) solo los racionales « principaliter praefigurantur » ; los demás (bruta animalia et inferiora) « consequenter ».

[7b] Cf. *In Ioh* II 4 Pr. 58, 24 ss. ; ibid. V 5 Pr. 102, 28 ss. ; ibid. I 38 (42) Pr. 50, 6 ss.

creaturas », « el logos que hay en cada uno de los seres » [7c]. Si cada cosa contiene en sí el logos o teorema del Logos según el cual ha sido hecha ; y el Logos es comunicación de la Sabiduría, y por su medio, de la Verdad, se comprende cómo todas las cosas, aun individuales, son imágenes del Hijo, y Este constituye la « Verdad de todas (y cada una de) las cosas » [7d].

Además de Orígenes, y antes de él, enseñaba Tertuliano — con mucha probabilidad — en la Sabiduría personal de Dios, ideas o formas de seres particulares [8]. Los valentinianos concebían las ideas de los hombres particulares, como ángeles o arquetipos celestes [9], y si nacieron con los satélites del Salvador, a úna con El, hubieron de hallarse intencionalmente en el Eón *Anthropos/Ecclesia*. Las demás especies e individuos del Kosmos sensible esconderían igualmente su ser intencional en la Sabiduría Superior, para de allí pasar — por obra del Salvador — a la Sabiduría Inferior (Achamoth), y de ella al mundo.

En la ejemplaridad inherente al Pleroma va incluído el desorden de los Eones [10], legitimando en alguna manera la existencia del desorden en el Kenoma, especialmente en el mundo sensible. Los documentos valentinianos, ignoran la solución dualista (maniquea) del pecado. Dondequiera haya limitación, con principio en el ser, hay también algo imperfecto. El pecado del mundo, igual que el del Pleroma, radica en la condición creatural. Al introducirle en el seno mismo de Dios — en el Unigénito, concebido como pluralidad de virtudes — subraya su condición de

---

[7c] Cf. *In Ioh.* V 5 Pr. 102, 30 s. ; XIII 42 Pr. 268, 20. 24. 25 ; 269, 5.

[7d] Orígenes se pregunta en una ocasión (*de Princ.* I, 4, 5 K. 68, 10 ss.) si además de los géneros y especies se hallarán prefigurados también los individuos. Por la manera de insinuar esto último (ἄλλος δέ τις ἐρεῖ καί ...), diríase partidario de afirmar igualmente la prefiguración de los particulares.

[8] Al menos, a juzgar por una lectura, repudiada por los edd., pero común a todos los codd. (*adv. Prax.* 6, 3) : « Nam ut primum Deus voluit ea quae cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas sedere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se *individuas suas rationes* sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata». El Verbo reconoce por forma propia a la Sabiduría ; la cual a su vez se halla constituída, según idea del Platonismo Medio, por un complejo de « razones (o formas) individuales», que determinan (prefigurando) la existencia de solos individuos, y aseguran la perpetuidad de la especie. Cf. Hippol., *Ref.* X, 33, 2 W. 289, 11 ; si lubet Bardy, RSR 14, 1924, 39.

[9] A la manera del mazdeísmo.

[10] Cf. supra p. 127 ss.

γεννητός (resp. γενητός); y a la postre declara el sentido último de la Economía generosa de Dios, que tuvo gratuitamente un Hijo para en El manifestarse de lleno a innumerables creaturas [11].

[11] Los valentinianos sabrían responder a las dificultades de s. Ireneo (*adv. haer.* II, 5, 3), por una aplicación exagerada, extensiva aun al Hijo, de un axioma platónico (cf. *Est. Valent.* II. 72 n. 213) que el Santo supo muy bien limitar a la naturaleza del hombre. Cf. *adv. haer.* IV, 38, 1: « non poterat ab initio Deus perfectum fecisse hominem? Sciat, quoniam Deus quidem quum semper sit idem et innatus, quantum ad ipsum est, omnia possibilia ci. Quac autem facta sunt ab eo, secundum quod postea facturae initium habuerunt, secundum hoc et minora esse oportuit eo qui se fecerit: nec enim poterant infecta esse, quae nuper facta sunt. Propter quod autem non sunt infecta, propter hoc et deficiunt a perfecto».

VIDA DE JESUS EN EL PLEROMA

Pero ¿cabe hablar de proceso dentro de la vida de los Eones? Y sobre todo ¿de proceso en la Gnosis? Sí y no. El Pleroma no es estrictamente eterno. Su existencia pretemporal, o supratemporal, obedece a una Economía *positiva* y libre, imperada por la misma voluntad de Dios que determina la Economía temporal del hombre en el Kosmos. El lenguaje mítico adquiere, como en el mito platónico del Timeo, un colorido cronológico (σημασίας χάριν), que basta a justificar una prioridad o posterioridad de naturaleza y signo. No todo transcurre entre los Eones con igual simultaneidad ni razón. Primero es el Unigénito, Mente de Dios, que el Verbo principio racional y ejemplar del hombre. Antes que el Hijo de Dios vea plenamente al Padre, ha de recibir en Sí — en virtud de la voluntad superior — perfecciones jerárquicamente desiguales: como sometido a un proceso de maturación, desde el substrato puramente natural y primero hasta el ser sobrenatural y último. Tal proceso se caracteriza por la doble formación *substancial* (κατὰ οὐσίαν) y *cognoscitiva* (κατὰ γνῶσιν), diversa una de otra como lo natural de lo divino. El proceso substancial precede al cognoscitivo, aunque le sea infinitamente inferior.

Ambas formaciones (según substancia y según gnosis) tienen lugar en el Pleroma fuera del tiempo; pero manteniendo una distinción natural lógica, muy marcada. Por ser los Eones perfecciones (δυνάμεις) del Hijo orientadas al mundo, y reflejarse en el Kosmos sensible con distinción y orden reales, y aun temporales [1], se comprende haya de haber un cierto orden causal, dentro mismo de su dimensión pleromática.

Mal podrían los Eones distinguirse, si no hubiera verdadero proceso en la causalidad que les da a luz. Aun cuando su aparición en la persona del Hijo tenga lugar por un desarrollo de lo implícito a lo explícito, como el sensibilizado por Basílides en la historia del semen cósmico [2].

---

[1] Primero es uno hombre, luego recto y razonable, y más tarde perfecto espiritual.

[2] O en el huevo cósmico de los Orficos. Cf. lo dicho en *Est. Val.* I. 703 ss.; véase Clem. Al., *Strom.* VI (16), 145, 3 ss.: PG 9, 376 BC.

Según Basílides, las tres filiedades nacen paulatinamente del semen cósmico inicial, con arreglo a un orden externamente definible. Los valentinianos delatan en lo fundamental la misma idea. La verdadera semilla inicial es según ellos el Unigénito concebido en el seno de Dios, depositario virtual del Pleroma y por su medio, del Kosmos. Su proceso se realiza por grados, de los cuales el primero lo constituye el origen y drama del Pleroma.

La vida divina de Jesús se presenta míticamente como la historia de los matrimonios que componen y llenan el Pleroma. Desde su primera aparición, como *Nous/Aletheia*, hasta su iluminación por Cristo/Espíritu Santo. Cada una de las *syzygías* inferiores a *Nous/Aletheia* representa una fase natural[3] de la vida del Verbo en el seno de Dios. Su desarrollo sensibiliza las etapas por donde el Hijo hubo de manifestarse en el orden físico; destaca la distancia que va desde lo racional hasta lo « santo » (= ungido por el Espíritu), desde el Logos hasta el Christos. Y prenuncia el tiempo que separa la aparición de lo racional, de su glorificación total por el Espíritu.

La ejemplaridad del Hijo en su vida de Eón gira en torno a los dos eones Logos/Christos, que sintetizan la Economía de la Salud. La historia del Pleroma corre propiamente desde que el Hijo es Verbo hasta su unción por el Espíritu del Padre. La historia del Kosmos correrá desde que aparezca el Verbo creador en el ámbito del Kenoma, hasta que sea ungido con toda la Iglesia por el Espíritu de Dios, en la consumación final.

La Economía del Pleroma no se distingue de la del Kenoma, como un círculo de otro concéntrico ni tangencial; ni como una línea recta, de su prolongación; sino como un punto, del círculo virtualmente contenido a que da lugar sin reversibilidad. Nada se repite estrictamente. La historia que virtualmente contiene el Hijo, dentro del Pleroma, se actúa fuera de él de una vez para siempre.

« The drama of the Aeons which takes place within it (the Pleroma) — escribe Markus[4] — is the archetipal image of the human conditions; and the world which it contains is also the origin of our world and the final destination of the elect ».

Pero mejor aún que como imagen ejemplar de la condición humana, o al menos con anterioridad a tal noción, ha de considerarse el drama de los Eones como expresión eidética del proceso interno inherente al Hijo, a cuya imagen y semejanza ha

[3] No precisamente *temporal*.

[4] *Pleroma* 197.

de realizarse la Salud del Cristo Total (= Christus/Ecclesia) en la única conjunta economía de Dios sobre el hombre. Y desde una perspectiva superior — muy parecida a la del zervanismo — como el drama interior a Dios, por el cual prepara libremente la dispensación de sus misterios íntimos a los hombres (en plural) mediante la Economía ejemplar del Pleroma, cristalizada en el Salvador [5].

Más, antes de referir directamente el paradigma de la Economía intrapleromática al Kosmos, como podría sugerirlo un primer paralelo con el binomio Pleroma/Kenoma, conviene subrayar un aspecto capital [6], implícito en el Platonismo Medio, y abiertamente recogido por los valentinianos. Uno mismo es el Salvador que actuará como Demiurgo universal en el Kenoma, y el Hijo míticamente desarrollado como Pleroma de Dios. La misma persona divina se desdobla : *a*) como lugar inteligible de perfecciones divinas ejemplares (= Eones) ; y *b*) como órgano activo de su realización en el mundo.

El Salvador nacido del Pleroma compendia todas sus perfecciones. Las cuales pasan del estadio ideal, paradigmático, al instrumental u orgánico, adquiriendo en la actividad creadora y soteriológica del Verbo un nuevo y definitivo signo [7].

El Verbo sintetiza, *por lo pleromático*, las ideas de Dios sobre el mundo ; más concretamente, su Economía futura sobre la Iglesia [8]. Y *por lo creador*, su dinamismo fundamental relativo

---

[5] Para la visión dualista pura — v. gr. en el mazdeismo de Zoroastro y en el maniqueismo — el drama que da origen a nuestro Kosmos viene provocado por la invasión de un enemigo extraño al reino de la luz. No así para el monismo zervanita, ni para la gnosis valentiniana ; según la cual la misma divinidad da origen, más o menos directamente, al propio elemento antagónico. Cf. si lubet Corbin, a. c. 154 s. — No conviene exagerar la distinción de solos términos, entre la Dispensación gnóstica y la Economía de los eclesiásticos. En los documentos figuran determinadas aplicaciones ; nunca se teoriza sobre ellas. Yo no podría suscribir a frases como ésta : « L'economia rappresenta nel sistema gnostico, l'elemento inferiore, il mondo creato» Scarpat, *Tertulliano* p. LXXXIX. Para un concepto más amplio de Oeconomia, véase Verhoeven, *Studiën* (passim), y últimamente K. Wölfl, *Heilswirken*, Teil I c. 3 § 1 (con abundante bibliografía).

[6] Cf. H. Cornélis, *Fondements cosmologiques* 16 s.

[7] Merecerían recogerse aquí algunas páginas sugestivas de G. Quispel (*L'Homme Gnostique* 99 s.).

[8] Análoga filosofía esconden muchas de las especulaciones gnósticas sobre *Sophia*, según se considere como Región intencional del Kosmos, o

al mundo. Bien entendido, ni el Verbo = Pleroma ni el Logos = = Creador dan la medida de su íntima personalidad, como no sea en función de la Salud o Iluminación de la Iglesia humana a que en última instancia se ordenan.

Mas si por lo pleromático el Verbo sintetiza las ideas de Dios sobre el mundo, representa asimismo en su proceso interior la vida (y aun la causalidad) íntima de sus perfecciones, tanto antes como después de su emisión por Dios.

Entre los Eones, actúa el Verbo de tres maneras: como demiurgo, como maestro y como dios. Como demiurgo, plasma y da la vida substancial a los Eones. Como maestro comunica la vida buena (τὸ εὖ ζῆν). Como dios (= Cristo, manantial de Espíritu) da la vida eterna (τὸ ἀεὶ ζῆν), mediante la Gnosis [9]. La triple actividad tendrá su proyección histórica en la Economía de la humana Salud. Pero se anticipa ya en la Salvación de los Eones.

Por ignorar el Pleroma paradigmáticamente entendido, los eclesiásticos simplifican el triple proceso, y lo proyectan directamente en la historia sobrenatural del hombre [10]. Mas no olvidemos que la economía de los Eones valentinianos representa directa e inmediatamente — en lenguaje mítico — la triple actividad básica del Hijo de Dios, ordenada a la Salud perfecta (por gnosis o visión de Dios); la cual se mueve entre lo natural (actividad en cuanto Logos) y lo sobrenatural (actividad en cuanto Cristo). Y que dentro de la línea paradigmática, sin ser todavía temporal, prenuncia las tres fases indispensables del proceso de Gnosis.

Relaciones entre el Pleroma y el Kosmos

Antes de ahora se ha insistido sobre el paralelismo entre el mundo y el hombre, entre la cosmología y la mística. A propósito de san Gregorio Niseno escribía el P. Daniélou: « Toutes les expressions cosmologiques sont allégorisées chez Grégoire. Elles sont les symboles des étapes d'une ascension intérieure, qui est profondément réelle, qui fait traverser à l'âme des mondes objectifs distincts, mais qui ne sont pas localisables spatialement.

---

como Iglesia dispersa en él. Algunos testimonios pueden verse en Schlier, *Christus* 60 ss.

[9] Cf. supra p. 141 ss.

[10] Cf. v. gr. Clemente Al., *Protr.* 7, 3.

A cet égard nous avons chez Grégoire la même intériorisation de la conception du retour de l'âme à travers les sphères cosmiques qui chez Plotin ou chez Augustin »[11]. Agrega Quispel, tratando esta vez de Basílides : « Il me semble que le monde et l'histoire n'ont été pour Basilide que des symboles pour désigner un processus intérieur »[12].

A pesar de la mucha verdad de todo esto, no conviene exagerar. Hay peligro de llevar a la antropología el centro de gravedad de la Gnosis, con menoscabo de la trascendencia de la Economía *positiva* de Dios, que gira en torno al Hombre (con mayúscula). El centro de la teología valentiniana está en el Anthropos, entendido como unidad del Cristo y de la Iglesia. Toda la orquestación del Pleroma, y su orientación hacia el Kosmos, anuncia la Salud del Anthropos (Christus/Ecclesia) mediante la Vista del Padre[13].

Mucho antes que el paralelismo entre el mundo (resp. la historia) y el hombre[14] precisa señalar otros : A) el paralelo entre el proceso intrapleromático del Verbo y la historia del Salvador ; B) el paralelo entre el proceso histórico del individuo Jesús (= el Verbo personal del Kenoma) y el — también histórico — del Cristo Total (Jesús/Sophia) ; C) el paralelismo entre la historia de Jesús y la del individuo espiritual[15].

---

[11] *Platonisme et Théologie Mystique* 167. Citado por Quispel, *L'Homme Gnostique* 125.

[12] *L'Homme Gnostique* 125. Y en la p. 126 : « Mais ce que dit M. Daniélou est vrai aussi pour les gnostiques. Le centre de leur doctrine, c'est l'homme avec ses anxiétés, sa misère, ses transports et sa joie. Le mythe valentinien, je le répète comme j'ai dit autrefois, ne fait que rendre en images et en symboles la rencontre de l'homme et du Christ. De son coté le Père Sagnard remarque à propos du Valentinianisme : ' Le point de départ est toujours *l'homme* : il faut sans cesse y penser. Le centre de gravité du système, c'est *notre salut* ' (*La Gnose valentinienne* ... 591)».

[13] Dentro de un ambiente análogo a la carta paulina *ad Ephesios*. Cf. Schlier, *Christus* 60 ss. ; y W. Staerk, *Soter II*. 14 ss.

[14] De éste hablaremos más tarde, y en sentido más amplio que el simple proceso interno.

[15] Hablo de historia (resp. proceso histórico) en sentido moderno, sin negar el que tenía *además* en tiempo de Orígenes y los valentinianos. Imagen, según ellos, de la realidad futura, poseía una realidad incuestionable. La historia de la Iglesia en el mundo ni es definitiva, ni puede tener la máxima verdad. Un día « ex supposito» cederá el puesto a la Unidad en el seno de Dios.

Harl (*Origène* 143) silencia — creo yo — esta perspectiva, minimizando

Todos estos y otros, fácilmente señalables, interesan al Verbo en su misión específica de Salvador, y encierran algo muy superior al paralelismo entre el mundo y el proceso interno del hombre. Indirectamente interesan al Kosmos, no tanto por lo cosmológico, sino por la Iglesia espiritual inherente al mundo. El centro de gravedad entre las Gnosis heterodoxas no se halla, *salvo meliori*, en el hombre (con minúscula), que como tal les importa bien poco [16] y deja inexplicada su teología ; sino en el Hombre perfecto, macho y hembra (*Christus/Ecclesia*), cualquiera que sea el estadio en que se le considere : de origen (en el Pleroma), de dispersión (en el Kenoma), y de unidad (de retorno al Pleroma).

El punto de enlace entre el Pleroma y el Kenoma — entre el Paradigma divino y su Imagen sensible — está en la persona del Salvador. Mejor aún, en la sabiduría del Salvador, representada como un matrimonio (Iesus/Sophia) entre el cielo (= Pleroma) y la tierra (= Kenoma) [17]. Fruto común de los eones, el Salvador compendia en su persona las perfecciones inherentes al Verbo de Dios. En virtud de su emisión, determina el tránsito de lo ideado en la mente divina a su cumplimiento, arrastrando consigo las virtualidades todas que han de intervenir en el proceso de la Economía.

---

el valor real de lo histórico en Orígenes.

Los valentinianos legitiman la historia real de la Iglesia en el mundo, porque sólo en él adquieren verdadera personalidad los entes virtualmente contenidos en la Iglesia celeste. Recordemos la concepción irania (cf. Corbin, *Temps cyclique* 153). Más que el interés por la novedad rectilínea en la historia del hombre, desde Abel hasta la consumación, destaca entre ellos la continuidad de una Economía aplicada a una sola magna Humanidad, que se realiza — dentro de un proceso irreversible — multiplicándose primero en los individuos *ante Legem*, y luego en el Antiguo y Nuevo Testamento. Para terminar en una realidad única y simple, en el reino de la Unidad.

[16] Recuérdese la importancia modesta de la escatología del hombre animal (ψυχικός), *a fortiori* del hombre material, entre los gnósticos. — No vale decir que para ellos el único verdadero y perfecto hombre es el « espiritual». Precisamente por espiritual, el hombre pasa de lo humano a lo divino, de la región de sombra a la de la luz ; e invade el reino del Espíritu, entrando en la Economía gratuita de la Salud. Cf. Schlier, *Christus* 32 ss.

[17] La Iglesia angélica es a la humana (espiritual) lo que el marido a la mujer. Su unión en sí no engendra hijos. Por una extraña paradoja la Iglesia femenina los engendra en su unión con la materia ; y será estéril en el reino de la Unidad.

La persona escueta de Jesús — aun después de proferida — no determina la Economía ni la historia. Aun cuando *a priori*, por su doble título de Logos y de Cristo, presagie el mundo de los racionales llamados a la unción del Espíritu ; e indirectamente, la creación de un kosmos material que justifique la dispersión y multiplicación del Anthropos/Ecclesia.

La Historia se presenta con el tiempo, y éste con el mundo sensible, fabricado por Jesús, en cuanto Sabiduría externa del Verbo, y lugar divino de todas las especies y naturalezas (también, de los individuos) creables. La no-simultaneidad de las fases de la Economía humana de la Salud va implícita en el Kosmos sensible. Ni la multiplicación de los individuos, ni su proceso de Gnosis (= deificación) se comprenden fuera de la materia.

El hecho de vincular la historia al Kenoma no significa que la trayectoria o vida del hombre en el kosmos sensible esté vacía de sentido, o que tenga un valor secundario. Al contrario, la historia va vinculada al reino de la sombra, y resulta imposible en el de la verdad. La creación sensible — región de lo umbrátil — justifica y hace la Historia de la Iglesia verdadera, como medio indispensable para extender a los particulares el don de la Visión paterna que consumará la Economía. El Tiempo y la Historia se hallan limitados a uno y otro lado por la cternidad de la Visión ; y sólo aparecen en función de la Iglesia terrena, o si se quiere, de los individuos humanos en que se multiplica el Cuerpo Místico (= pleromático) de Cristo.

Esto se presta a muchas consideraciones, sobre todo por cotejo con algunos eclesiásticos muy representativos [18]. Subrayemos simplemente un aspecto de la personalidad del Verbo (λόγος προφορικός) valentiniano [19]. Proferido por el Pleroma, nacido fuera del seno del Padre con posterioridad a la aparición de la materia informe (= Kenoma), Jesús se presenta para inaugurar la historia de la Iglesia escondida en la materia.

Estrictamente, primero apareció Achamoth (materia informe *ex qua* del futuro Kosmos) ; y luego fué emitido Jesús (= Verbo

---

[18] S. Ireneo (*Epideixis* 71) descubre en la carne de Cristo la sombra de su divinidad. Lo que la sombra al cuerpo, es la carne al Espíritu de Cristo. Lo cual no significa que para el Santo la carne del Salvador no tenga realidad. Ni que la vida de Jesús caiga fuera de la Historia. Cf. H. Ch. Puech, *Temps Histoire et Mythe* ... 44 ss. Ella por el contrario le introduce en el mundo, dando sentido pleno a la cronología y aun a la propia historia humana.

[19] Cf. *Est. Val.* I. 89 ss.

y Cristo). Primero lo femenino, luego lo masculino. Todavía no hubo historia, como tampoco tiempo, ni individuación. Todo ha de nacer de la acción de Jesús sobre Achamoth. La causalidad de Jesús, en cuanto Verbo, jamás fundaría historia mientras no se ejerciera sobre algo material; sobre algo que hiciera femenino y pasivo al elemento espiritual derivado del Pleroma[20]. Por su índole material, Achamoth determina los límites y condiciones indispensables a la actividad de Jesús. El Tiempo nace con la « creatio secunda » o demiurgía del Kosmos. La materia requiere un proceso temporal. Así como todo lo a ella vinculado; en nuestro caso, la Iglesia espiritual inherente a la materia desde su primera aparición.

La Historia procede según eso de la pasividad (y aun pasibilidad) de Achamoth[21]; y de la limitación impuesta por la materia de Achamoth a la acción de Jesús. Expresa en el espacio y en el tiempo el proceso paulatino de la Iglesia espiritual, desde su primer alumbramiento en el Kenoma hasta su depuración final irreversible. La Iglesia animal tiene también su historia, y en su tanto la multitud de los hombres materiales. Pero en pura Gnosis valentiniana, la verdadera Historia del mundo se halla orientada « primo et per se » hacia el proceso de la Iglesia espiritual.

En sí la « generación y corrupción » sublunares les merecerían muy poco interés[22]. El Salvador condena la *genesis*, como verdadera muerte. Mas entiende su necesidad, a causa de la Salud de los creyentes. Y se somete a las leyes de la Historia impuesta por ella: « pues conviene que esta génesis tenga lugar hasta que sea ofrecida (a Dios Padre?) la simiente (espiritual o Iglesia) predestinada »[23]. Pero aun sujeta a las leyes de la generación y

---

[20] Al kosmos sensible le llamaban las ps. clementinas « femenino », por contraste con lo divino (cf. Strecker, *Judenchristentum* 154 ss. sobre todo 158 s.), sin duda por su pasividad (= materialidad) que determina la fecundidad y multiplicación de los seres.

[21] A no haber mediado desorden en Sophia Superior, no hubiera nacido el Kenoma con Achamoth. Los eones, habitantes de un reino intemporal, hubieran logrado una *stasis* absoluta mediante la Iluminación (cf. Mircea Eliade, *Temps et Éternité* 242 s.) y habrían logrado la Unidad, que hace imposible toda sucesión.

[22] De ahí la idea, escandalosa para Plotino (según *Enn.* II, 9, 16, 17 ss.), de que la Providencia sólo afecta a los gnósticos. — No porque prescinda de los demás, como parece creerlo Plotino, sino porque en última instancia se ordena al bien de la Iglesia espiritual. Véase *Est. Valent.* II. 254 n. 66.

[23] Cf. omnino *ET* 67, 3: δεῖ γὰρ εἶναι τὴν γένεσιν ταύτην ἄχρις ἂν τὸ

corrupción infralunares, la vida racional y divina de los espirituales en el mundo, se beneficia en contacto con la materia. Y es el contacto el que hace verdadera historia [24].

Por contraste con la Unidad perfecta entre Cristo y la Iglesia Eones, que no consiente sucesión ni novedad ni proyección en el espacio y el tiempo, la división entre Cristo (= Jesús) y su Iglesia (espiritual) funda la multitud de sus miembros dispersos. Achamoth entierra sus gérmenes en el mundo. Ya se anuncia la mies, cuya vida constituirá la existencia de la Iglesia y hará la historia de lo divino en el mundo. Cristo no puede incorporar instantáneamente los gérmenes dispersos de su Iglesia, porque la Sabiduría se atiene a las leyes de la materia para sembrar sus hijos. Jesús los recobrará poco a poco, con arreglo a la economía sensible, hasta restituirlos al Pleroma, superando gradualmente las experiencias de la vida terrena.

Compendio de todas las perfecciones del Pleroma, Jesús ha de actuarlas en el Kenoma [25], mas sólo puede hacerlo, según lo consienta el estadio en que se encuentren los elementos sometidos a su acción. Ha de aplicar sobre la Iglesia sus virtualidades « de minori ad maius » comenzando por la más genérica y terminando por la más específica. La Historia interna del kosmos reflejará la jerarquía — siempre « de minori ad maius » — de los Eones compendiados en el Salvador, realizando en el tiempo las perfecciones por ellos representadas en el Pleroma. Se dejará sentir como Verbo o Razón en lo racional, como Vida en el germen de vida divina inherente al logos humano, y como Cristo en la Iluminación o floración de lo divino en el santo (= Gnóstico); con arreglo a la jerarquía Logos/Vida/Cristo (= Espíritu Santo), entre los Eones [26]. La causalidad del Salvador sobre el mundo (resp. sobre la Iglesia espiritual) dará a conocer gradualmente al Hijo, proyectando en el tiempo las perfecciones dinámicas escondidas en El, desde su existencia en el Padre.

σπέρμα προσενεχθῇ τὸ προλελογισμένον. Es posible la alusión a *Hebr.* 9, 14. Así como « Cristo se ofrendó, mediante el Espíritu eterno, a Dios (Padre)» en la cruz, así ofrendaría en sacrificio puro a las simientes de la Iglesia espiritual, predestinadas en el Unigénito. Cf. Strecker, *Judenchristentum* 159.

[24] Cf. Basílides, apud Hippol. *Ref.*, VII, 25, 1-2. Puede verse G. Quispel, *L'Homme Gnostique* 130 s.

[25] Recuérdese la índole esencialmente relativa de las Epinoias del Hijo, en la teología origeniana, y aun en la heterodoxa (estoica) del Logos. Cf. *Est. Valent.* I. 88 n. 76; 96 ss.

[26] Cf. infra p. 410 ss.

Si en un mundo donde no hubiera materia ni pasiones, tampoco habría posibilidad de historia, en el nuestro — fundado bajo el signo de las pasiones de Achamoth — la habrá en tanto en cuanto los individuos se retraigan a la acción secreta del Salvador. Por una singular paradoja, lo más verdadero de nuestra historia escapará a la historia ; y se dejará ver aquello que representa la superficie de la Economía espiritual del mundo (resp. de la Iglesia) : las leyes de la génesis y corrupción, que determinan la muerte y dispersión de los gérmenes divinos en el kosmos.

HISTORIA DEL VERBO PROLATICIO

De ahí el interés por determinar las etapas de la vida de Jesús fuera del Pleroma. Ellas condicionan la historia, por una cierta armonía prestablecida. Y reflejan indirectamente las perfecciones de su persona. Más, presagian — como veremos más tarde — el doble significado (paradigmático e histórico) de la vida del Verbo Humanado.

Varias etapas pueden distinguirse aquí :

I) la emisión de Jesús (Verbo y Cristo) extra Pleroma. En El habita toda la plenitud de la divinidad [1]. El Salvador recapitula todo el Pleroma de que procede, y también las perfecciones de la Iglesia futura, en El predestinada. Compendia al Unigénito, escondido en el seno del Padre, y presagia la multitud de espirituales que vivirá de sus perfecciones en la tierra. Sintetiza la Historia de los hombres perfectos, desde su creación hasta su glorificación : en sentido contrario a como sintetiza la Vida no-histórica de los Eones.

La emisión de Jesús se presenta entre los valentinianos, de dos maneras ; siempre en función de Sophia Achamoth :

a) como anterior a la aparición de Achamoth. Concebida a modo de primera y perfecta (ὁλόκληρος) generación, en contraste con la imperfecta (= el aborto de Sophia) [2] ;

b) como posterior a la probole de Achamoth [3].

---

[1] Cf. Iren I, 3, 4 : « Quod autem Salvatorem ex omnibus exsistentem Omne esse, per hoc responsum ' omne masculinum aperiens vulvam ' (*Ex.* 13, 2 ; *Lc.* 2, 23) manifestari dicunt. Qui quum omnia sit, aperuit vulvam Excogitationis passi Aeonis, et separata ea extra Pleroma, quam etiam secundam Ogdoadem vocant, de qua paullo post dicemus. Et a Paulo autem manifeste propter hoc dictum dicunt (*Col.* 3, 11) : « Et ipse est omnia». Et rursus (*Rom.* 11, 36) : ' Omnia in ipsum et ex ipso omnia '. Et iterum (*Col.* 2, 9) : ' In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis '. Et illud (*Ephes.* 1, 10) : ' Recapitulata esse omnia in Christo per Deum '. Sic interpretantur dicta, et quaecumque alia sunt talia». Cf. Schlier, *Christus* 47 n. 1 y sobre todo 55 n. 1 ; K. Müller, NGG 1920, p. 179 s. ; *Est. Val.* II. 92 ss. ; Baynes, *Treatise* 76 ss.

[2] Cf. Iren I, 30, 2 s. (Ofitas) ; y entre valentinianos *ET* 32, 2-33, 4 ; 39-40. Puede verse Sagnard, *Extraits* 33 ss.

[3] Véase Iren I, 2, 4 in fine y 6 in fine ; *ET* 43-45, 1.

En ambos casos Sophia Achamoth traduce la materia (espiritual animal y material) objeto de la Economía de la Salud. A la cual ha de modelar — como Demiurgo — y diferenciar o purificar — como Salvador — el fruto perfecto del Pleroma. El problema cronológico se ofrece ante la actividad de Jesús sobre Achamoth : y primero ante la demiurgía de sus elementos sensibles, los más inmediatos y fáciles de trabajar. Sola Achamoth no justifica el tiempo. La teología del tiempo y de la historia la realiza el Verbo actuando en Achamoth sus propias virtualidades y los designios del Padre ; sin salir de la línea indicada en el paradigma divino (= Pleroma).

No existe coeternidad entre el Verbo y la Materia (= Achamoth), sino simple coexistencia. Uno y otra representan una fase atemporal, posterior al Pleroma, positiva, de la Economía ; anterior al tiempo [4]. Imposible definir la duración de tal coexistencia. Probablemente duró poco, pues la prolación del Verbo-Salvador, fuera del Padre, tuvo lugar en orden a su ejercicio de Crear y Salvar al Kosmos.

II) La actividad del Verbo creador. Esta etapa en el mito se manifiesta como la diferenciación de Achamoth ; como la demiurgía de la Materia divina [5] en sus tres substancias componentes, espiritual animal y material. Su imagen cósmica se proyecta en la constitución de las tres regiones (Odgóada, Hebdómada, Tierra = Héxada) en que se reparte el reino de la Sabiduría. Y más tarde en el triple género humano (espiritual, animal, material) que compendia el Kosmos.

Los valentinianos pasan por alto la descripción cronológica de las tres regiones. En consonancia con las noticias del Génesis, hubieron de vincular al espacio y al tiempo cada una de las regiones del Universo sensible. A partir, al menos, de la Hebdómada, donde el movimiento planetario indicaba una pauta (relativa) para medir el tiempo [6]. La Ogdóada ignora aún el tiempo, como ignora el movimiento [7]. Sede originaria del espíritu humano (= de la Iglesia espiritual terrena, representada en Seth), se introduce en el tiempo, mediante el efluvio de sus elementos en

---

[4] Cf. *Est. Val.* I. 259 ss. (Marción y el Dualismo) ; véase ibid. 227 ss.

[5] Sophia como « materia materiarum» tiene un papel análogo en Tertualino (*Adv. Hermog.* 18). Puede verse Spanneut, *Stoïcisme des Pères* 351 s.; mis *Est. Val.* I. 353 ss.

[6] Cf. Iren I, 17, 1 ; Hippol. *Ref.* VI, 53, 4 (Wendland 187, 16 ss.). Puede verse Daniélou, *Judéo-christianisme* 310 s. (corregir la cita de s. Hipólito).

[7] Cf. *Est. Val.* V. 110 ss.

la Hebdómada y en la Tierra sensible. Así como el drama del Pleroma sólo tuvo lugar entre los eones inferiores a la Ogdóada Superior Primigenia [8], así también el drama del Kosmos. La Iglesia terrena esconde su drama íntimo en el espacio infralunar, donde reina la materia, y con ella la genesis y corrupción.

La actividad del Verbo Demiurgo tiene su *akmê* en la formación humana, a imagen y semejanza del Anthropos (del Pleroma). El Verbo le hizo macho y hembra a la vez, según el Hombre divino que resumía en unidad perfecta al Cristo y su Iglesia [9]. La Historia no llegaba hasta el Anthropos Eón. Ni siquiera hubo de interesar estrictamente al hombre andrógino, formado por el Verbo en el cuarto cielo planetario [10]. De índole no terrena ni material, como habitante del IV. cielo, apareció andrógino, sin principio alguno estricto de multiplicación ni dispersión [11].

Igual que en el Pleroma, la Historia se abrió con la división entre lo masculino y lo femenino [12] : con la separación entre Adán y Eva. Roto el equilibrio con la inserción de la materia en el hombre, se escindieron los dos elementos del hombre andrógino, como se había separado el Cristo de Achamoth. La Historia del género humano tendrá fin al restablecerse el equilibrio primero, mediante el abandono de la materia y la unidad en el principio de origen.

La diferencia entre el Verbo creador y el Verbo salvador no supera a la del Verbo y Cristo Eones. Como tampoco la que existe entre el Salvador del mundo y la Iglesia por El redimida, supera la del Cristo y Ecclesia Eones, o la de la Cabeza y miembros nacidos de ella. Recordemos los textos paulinos arriba señalados [13] : « Et ipse est omnia ... Omnia in ipsum et ex ipso omnia ... In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis ... Recapitulata esse omnia in Christo per Deum ».

III) La historia de la Iglesia inherente al hombre.

Las consideraciones precedentes iluminan el verdadero significado cristológico de la Historia. El drama del Pleroma se repe-

---

[8] Constituída por Bythos/Sigê, Nous/ Aletheia, Logos/Zoê, Anthropos/ Ecclesia.

[9] Cf. Schlier, *Christus* 67, 1 ; Strecker, *Judenchristentum* 154 ss.

[10] Cf. *ET* 51, 2 ; Iren I, 5, 2.

[11] Cf. *ET* 53, 2 ss. max. 55, 3.

[12] *ET* 2 cf. *ET* 21.

[13] Cf. supra p. 410 ; Schlier *Christus* 38 ss. Puede verse Hippol., *Ref.* V, 12, 4 ss. ; VIII, 13, 2.

tirá en la trayectoria de la Iglesia espiritual terrena. Jesús intervendrá activamente en ella por tratarse de algo personal. Actuará en la Historia por salvarse a Sí mismo; para redimir sus propios meimbros, y restaurarlos a la unidad en que los predestinó dentro del Pleroma y vivió intencionalmente con ellos.

Antes aún que tome sobre Sí la naturaleza humana, el Verbo vive eclesialmente en el mundo. Tal existencia « eclesial » justifica de lleno la vida del kosmos, aun con independencia de la vida del Verbo humanado en María. Nada de extraño tiene que la teología valentiniana de la Historia ilumine decisivamente la Cristología, ni que haya tanto paralelismo entre la existencia pleromática del Hijo y la kenomática de la Iglesia; entre la vida del individuo espiritual (= gnóstico) y la de Jesús nazareno; entre la historia del Kosmos y la del hombre.

Semejante fenómeno invade el universo racional. A la postre, para el sistema valentiniano, lo racional sólo podrá aquí ser perfecto, si pasa a espiritual. Como Jesús nunca será perfecto, ni siquiera en cuanto Verbo, mientras no actúe también a manera de Cristo: ungido primero con el espíritu y derramándole luego en el mundo.

Por otra parte el espíritu descansa únicamente en la Visión divina a que por su esencia lleva. La Historia del hombre (espiritual) entraña una esencial orientación hacia la Gnosis. En la teología del Kosmos repercute el proceso humano de Iluminación, similar al que descubríamos entre los Eones.

PROCESO DEL HOMBRE EN LA GNOSIS

Los ángeles del Salvador (πρωτόκτιστοι) recibieron por junto el ser y la perfección gnóstica. Por su común nacimiento con Jesús[1] contemplan a la vez al Hijo, a sí mismos y a sus inferiores. Como fuego intelectual y espíritus también intelectuales, ven el Intelecto (νοῦς) o Rostro del Padre, y poseen una substancia pura desde su primer origen[2]. Satélites del Salvador, o no son elementos personales contradistintos de El, o si lo son se hallan esencialmente vinculados, para la total perfección de su Gnosis, a la unidad póstuma con los hombres espirituales. En cualquier caso no hacen objeto de Historia ni están directamente sujetos a ella[3]. Aunque el ángel ha nacido por causa del hombre, y no viceversa, sale perfecto de manos de Dios, natural y gnósticamente, como dimensión arquetipo del hombre. En unidad (ἑνότης) con el Salvador, e incapaz de incremento en la semejanza (ὁμοιότης) con Dios, se orienta hacia el hombre, único elemento hecho a semejanza del Anthropos Superior. Algo de esta interna paradoja del ángel asoma también en s. Ireneo[4].

El hombre valentiniano no nació intelectual (νοερός). Sería absurdo atribuírle la perfección inicial de los ángeles: la vida mental *en acto*. Ni el Adán terreno ni alguno de sus hijos ha poseído esencialmente la Gnosis, desde su origen. Como los Eones, ha tenido que sufrir un proceso bien definido, desde lo material a lo racional, y desde lo racional hasta lo intuitivo, sometiéndose a la Economía única de la Salud.

---

[1] Cf. Iren I, 2, 6 in fine. Collomp, *Source de Clément* 19 ss.

[2] Cf. *ET* 11, 4-12, 2.

[3] Cf. *ET* 34-36 ; 21-23.

[4] *Epideixis* 12 : « Poiché dunque egli ebbe reso l'uomo signore della terra e d'ogni cosa che è su di essa, segretamente anche di quelli che in essa hanno officio di servi lo costituí signore. Se non che quelli erano nella (pienezza della) loro possibilità, laddove il signore, cioè l'uomo, era piccolo, poiché era bambino, ed era necessario e giusto ch'egli crescendo giungesse così alla perfezione».

Es curioso cotejar con ésta la ideología, muy posterior, de Gregorio Palamas. Cf. J. Meyendorff, *Introduction* 205 s.

Algunos testimonios parecen demostrar todo lo contrario. Si Dios es perfecto, arguían ciertos gnósticos, habrá de hacerlo todo perfecto. A menos de creerle envidioso [5]. Luego o Dios hizo al hombre perfecto e impecable (solución ps. clementina) [6], o quien le formó imperfecto hubo de ser un dios de segunda categoría, el demiurgo (solución marcionítica).

Los gnósticos no formularon la hipótesis de que el Dios perfecto se hubiera puesto directamente a crear al Hombre. Lógicamente la impugnarían, urgiendo la necesidad de admitir un intermediario (animal) entre el Dios Perfecto (= puro Espíritu) y el hombre sensible (material). El único Anthropos que Dios inmediatamente formó fué su Hijo (= Anthropos/Ecclesia), prototipo del hombre Adán, esencialmente perfecto en comunión con el Cristo, y dotado como tal desde su primera existencia, de la Gnosis [7].

Según los gnósticos, el hombre *plasmado* [8] en el Paraíso no pudo, en virtud de su esencial incapacidad, ser objeto de la acción directa e inmediata del Dios Bueno. Sólo a través de una singular pedagogía del Hijo de Dios, destinada a reavivar en él su dignidad primera (= como semilla divina), lograría el hombre

---

[5] *Adv. haer.* IV, 38, 1 ss. El testimonio de s. Ireneo abarca todo el capítulo. Puede verse *Est. Val.* I. 392 s. nota 21.

[6] Solo Eva, una vez separada de Adán, pudo pecar (*Homil.* II 52). Cf. Peterson, *Befreiung Adams* 121 s. que pasa por alto la distinción de estadios, ideal y real, aplicables a Adán/Eva.

[7] Inútil repetir que el matrimonio Anthropos/Ecclesia coincide con el de Adan/Zoe (= Eva : cf. *ET* 21), o Christus/Ecclesia (cf. Iren. I, 8, 5). Véase Schlier, *Christus* 28 ss. ; Muszner, *Christus das All* 8 ss. Es natural que los hombres en su primer ser intencional — en la predestinación de Dios, o en el Libro de la Vida (cf. *Evang. Verit.* 21, 25 ss. et passim) — posean la misma perfección de los ángeles ; pues fueron predestinados con ellos (*ET* 41, 2). El problema está en si la tuvieron en su primera existencia real.

[8] Plasmado, fabricado ; obra por tanto del demiurgo, a base de una substancia previa material informe. Aunque Adán fuera un plasma hermosísimo (πλάσμα κάλλιστον) — en la plegaria mágica (ed. Preisendanz IV, 1177-9) estudiada por Peterson (*Befreiung Adams* 109) — no por eso le imaginaron espiritual ni racional siquiera, en cuanto plasma ; aunque tampoco carnal (cf. ET 50, 1 : Iren I, 5, 5 initio). Sino material, con una substancia pura y virginal (τῆς πολυμεροῦς καὶ ποικίλης ὕλης μέρος ... ἀόρατον). Era « hermosísimo» (κάλλιστον) por el Ejemplar que en los designios divinos, superiores a los del demiurgo, trataba de imitar. Cf. *Evang. Ver.* 17, 18-21. Sobre la dualidad filoniana del Hombre ποιηθείς (*Gen.* 1, 27) y del πλασθείς (*Gen.* 2, 7) cf. Seibel, *Fleisch* 7 ss.

llegar — con sus hermanos, los miembros de la Iglesia — a la Gnosis peculiar del Cristo Eón [9].

No prueban más los testimonios de Clemente Al. [10] y de otros heresiólogos [11]. Valdrían contra el ingenuo autor de las Recogniciones, y quizá contra Marción y Apeles. En modo alguno contra los valentinianos, demasiado sutiles para conceder la posibilidad de un hombre terreno, inicial y absolutamente perfecto. El hombre nace en el mundo con ceguera de nacimiento. Su situación en el Kenoma, impropia del Espíritu Virginal para que Dios le quiere, delata una contradicción interna : la paradoja gnósticamente capital e ineludible de un « hijo de Dios » sepultado y desterrado en la región de la desemejanza. Expresión de otra paradoja : el contraste entre la creatura y la misión de unidad con Dios, a que la destina el amor puro del Padre. No es sólo el individuo. La historia del Hombre espiritual se repite en todos los miembros de la Iglesia pneumática. Arranca de un acto anormal — la aparición de lo divino en un mundo extraño — y terminará en la reintegración a su lugar de origen [12].

El proceso de la Historia, inverso al que determinó su vida informe en Achamoth — llámesele pecado, aborto, caída ... — ha de rehacer con ayuda de la soteriología la trayectoria desde la materia hasta el Espíritu.

Las variantes del tema, múltiples [13], esconden un contenido simplicísimo. La trayectoria de lo germinal imperfecto a lo maduro, desde la vida material hasta la Iluminación, desde el olvido hasta el recuerdo, del sueño a la vigilia. Trayectoria lenta, sin

---

[9] En tal sentido estimo inoperantes los argumentos de *adv. haer.* IV, 38, 1 ss. Los valentinianos los aceptarían de buen grado.

[10] *Strom.* VI, 96, 1 : St. II. 48, 6 ss. ; PG 9, 317 B.

[11] Véanse citados en *Est. Val.* I. 393 n. 21. Agregar el testimonio de Apeles, citado por s. Ambrosio, *de paradyso* V, 28. Véase Harnack, *Marcion* 413* s.

[12] Tema profusamente orquestado en el maniqueísmo, y en muchas religiones. Y entre los valentinianos, de manera singular por el *Evang. Veritatis.*

[13] Baste evocar la exegesis simbólica valentiniana de algunas parábolas y aun historias del Evangelio. Merecen citarse la historia simbólica de la Samaritana, por Heracleón. Hasta en sus pormenores más ínfimos, la vida de la Samaritana simboliza a la Iglesia humana espiritual, antes y después del encuentro con el Salvador. También Heracleón hace con mayor razón nuevo simbolismo con las dos fases (de sementera y recolección) de la mies. Cf. Sagnard, *Gnose valentinienne* 494-506. 489. 490. Convendría además citar por entero el *Evang. Verit.*

solución de continuidad y sin excepción alguna. A la cual están sometidos los individuos todos, la Iglesia en ellos diseminada. Más aún — en su lugar lo veremos — el propio Jesús de Nazaret.

La serie Caín (material) — Abel (animal) — Seth (espiritual) no indica simplemente el orden temporal en que nacieron los hijos de Adán [14]. Simboliza asimismo el orden que presidirá la Economía universal : las tres fases (material, animal y espiritual) de predominio sucesivo en el kosmos. La trayectoria del hombre pneumático está sujeta a las leyes impuestas por sus condiciones de vida en la tierra. Es imposible aquí el estadio de pneuma puro, ni de psyche pura. La tierra es el caldo de cultivo para todo lo superior ; más aún, su principio de individuación. Todo ha de llevar en el kosmos la impronta de lo material, aunque sólo sea a modo de indumento. Si lo que nace es algo superior (psíquico o pneumático), su vida — en la Economía de Dios — habrá de orientarse hacia su esfera propia ; mas a partir de lo material. Lo psíquico, y a fortiori lo pneumático, habrá de superar el estadio material, y acendrarse hasta una vida connatural a su especie y destino.

La Humanidad, como el individuo, se halla sometida a las mismas leyes de desarrollo [15]. Las etapas en la formación del mundo (a minori ad maius) son bien claras : primero — supuesta la existencia intencional en Dios — la « creatio prima », luego la « secunda » (formación de las especies naturales), y por último la actividad de ornato, o dotación dinámica de las especies naturales.

Análogas serán las fases de la historia humana : formación material, educación psíquica, y desarrollo gnóstico. La primera no afecta específicamente al hombre, como la segunda y tercera. Sólo la última representa la formación del tipo espiritual.

En la Economía de la Salud cuenta la Iglesia tanto y más que el individuo. También ella — en su Historia sobre el mundo — ofrece tres grandes etapas, bien definibles :

a) antes de la Ley mosaica. Fase de existencia material, irracional. El Hombre vivía bajo el signo de los sentidos. domi-

---

[14] Cf. *ET* 54, 1 : Iren I, 7, 5.

[15] Igual que en el Judaísmo tardío, en la Estoa y en la Religion cósmica, interfieren las leyes del Micro- y Macrocosmos. Cf. Staerk, *Soter II*. 14 ss. Plotino, que no disimula su manía contra los gnósticos, ve muy mal el proceso del universo, de lo imperfecto a lo más perfecto ; y aun la formación que sin escrúpulo introducen en el alma. Tesis ambas, perfectamente ortodoxas. Cf. *Enn.* II, 9, 17. 49 ss.

nado por los espíritus de la materia (con su caudillo el Kosmokrátor). Sin llegar a la conciencia de sí, la Iglesia como tal dormía, sin poderse manifestar. Igual que duerme el racional antes de la edad de la razón[16].

b) Durante la Ley mosaica. Etapa de vida racional o psíquica. Bajo el signo del demiurgo, dios justo, creador inmediato del mundo sensible. Hay conciencia en un buen sector humano, aunque con una perspectiva tan reducida como las fronteras de Canaán. Israel representa la Iglesia animal. Inconscientemente prepara el demiurgo la aparición del Hombre espiritual, de la Iglesia verdadera de Cristo. La Sabiduría del Verbo actúa entre los Sacerdotes, Reyes y Profetas de la Antigua Ley (= entre los « ungidos » o cristos), sin despertar aún la conciencia del germen espiritual, que insensible pero eficazmente se acerca a su maduración. Es la etapa media del adolescente : racional, mas no en plena madurez.

c) En el Nuevo Testamento, a raíz de la Iluminación del Verbo Humanado. Representa el estadio perfecto del hombre. Abarca desde la venida de Jesús Nazareno — mejor aún desde su Bautismo en Espíritu — hasta la consumación final. La Iglesia psíquica termina su predominio, y cede el puesto a la pneumática, la cual adquiere conciencia de sí. En el proceso humano llegamos al acto decisivo : la formación de Gnosis. Jesús determina, primero en su humanidad propia, y luego en los miembros de su Iglesia espiritual, la Iluminación sobrenatural a que Dios predestinaba al hombre desde su inexistencia angélica (en el Pleroma).

Tales tres etapas pueden considerarse desde muy diversos puntos de vista. V. gr. como proceso de espiritualización de la carne humana, mediante una triple educación. En la primera la carne se prepara — como el niño hasta los siete años — a la vida psíquica. En la segunda se dispone a la vida espiritual. En la tercera — *iam meditata et assueta ... portare vitam*[17] — goza de la Vida divina : incoadamente aquí, consumadamente en el seno del Padre.

Algunos maniqueos distribuían en tres momentos la noche del hombre (resp. Iglesia) divino : 1) dormir, 2) despertar, y 3) rumiar con los vivientes[18]. El sueño dura lo que dure el régimen

---

[16] Cf. la *Hipóstasis de los Arcontes*, vers. de Schenke TLZ 83, 1958, 668 s.

[17] Cf. Iren V, 4, 3 ante finem.

[18] Cf. *A Manichaean Psalm-Book* ed. Allberry 222, 5 ss. Puede verse

material y extraño a la semilla divina, escondida en el individuo (resp. en el mundo). La Gnosis determina el estado de vigilia. El individuo iluminado despierta a una nueva vida. Comienza a rumiar con los vivos, teniendo perfecta conciencia de Dios, de sí y del ángel con quien un día le tocará meditar « el misterio del supremo matrimonio »[19].

Los gnósticos no dan categoría de vida a la psíquica, y menos a la carnal. El elemento hílico resulta inepto para sostener la vida del espíritu. La vida racional, mucho más la espiritual, supera en absoluto la materia. Lejos de interesar los elementos físicos del hombre en el proceso que va desde la materia al espíritu — como lo entienden los eclesiásticos — por una progresiva espiritualización de todos ellos, los valentinianos discurren como si lo uno eliminara a lo otro, y como si la coexistencia de los tres elementos (material, animal y espiritual) en este mundo, fuera sólo circunstancial, y debiera pasar. Parte por la esencial corrupción de la materia, parte también por la necesaria separación póstuma de los elementos (φυλοκρίνησις) a sus regiones de origen[20]: postulados ambos helenísticos.

El proceso del Hombre histórico hacia la Gnosis se halla por tanto condicionado por su índole terrena[21]. Si el hombre espiritual apareciera como ángel, fuera de las leyes del crecimiento orgánico y psíquico, tal proceso no tendría razón de ser. Habría a lo más una doble etapa, natural y gnóstica, comparable a la descrita entre los habitantes del Pleroma. Nacidos substancial-

---

A. Adam, *Die Psalmen des Thomas* ... 22. — El uso metafórico del término *setbe* (= rumiar) sólo aparece aquí. Lo hace notar Allberry en nota, citando a Crum, *Dict.* 363 a.

[19] Cf. Iren I, 6, 4 : τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον.

[20] Cf. Hippol., *Ref.* VII 27, 8 ; 27, 12 ; Clem., *Strom* II 36 1.

[21] Orígenes distinguía (fr. *in Ioh.* 93 Preuschen 556, 8 ss.) tres etapas en el conocimiento del Hijo : *a*) ver a Jesús con los ojos del cuerpo (visión material) ; *b*) creer a Cristo, convirtiéndose a su doctrina (πίστις, conocimiento intermedio), *c*) conocer la gloria del Hijo a través de la humanidad de Jesús. Sólo esta tercera visión revela al Padre en el Verbo. Cf. Harl, *Origène* 188 ss.

Los valentinianos distinguían parecidamente : visión material, conocimiento racional que en el NT se resuelve en fe (πίστις), y conocimiento mental, intuitivo, cuyo objeto (= el Padre) se alcanza mediante el NOUS (= el Hijo). — Del conocimiento sensorial se pasa al racional (λογικός), y del discursivo al mental intuitivo (νοερός). Los Eones Iluminados se convierten en νόες. Igual los hombres con la Gnosis.

mente perfectos (κατ' οὐσίαν τέλειοι), deberían ser iluminados por Cristo en premio a la aceptación meritoria de la Economía divina.

Los eclesiásticos y Plotino [22] echan en cara a los gnósticos que descuidan la moral [23]. Aunque s. Ireneo propende a lo mismo, impresionado muy prob. a vista del desenfreno de algunos marcosianos, sabe en ocasiones puntualizar [24]. La acusación se funda en la actitud adoptada por algunos valentinianos, a raíz de la Iluminación [25]. Mas no tiene en cuenta la importancia enorme, decisiva, de la ética en la fase capital de formación psíquica, que precede necesariamente a la Iluminación [26]. Al fin, todo hombre nace históricamente en estadio de dispersión seminal; ni sólo en el orden sensible, sino aun en el psíquico y espiritual. En olvido de sí, como en sueño.

A la trayectoria específica de los tres elementos humanos, responde la de las tres comunidades o especies por ellos representadas. Sería inconcebible un niño menor de siete años, en

---

[22] *Enn.* II, 9, 15, 27 ss. Según Plotino es inútil buscar entre ellos una doctrina sobre la virtud (περὶ ἀρετῆς). No les interesa. Para el autor de las Ennéadas no dicen ni lo que es ni cuántas virtudes hay. Ignoran las consideraciones de los antiguos. Tampoco indican cómo se adquiere la virtud, ni cómo se la posee ni el modo de purificar las almas. Contentos con decir « mira a Dios», no enseñan la manera de mirarle.

Una vez más denuncia Plotino el conocimiento insuficiente que tenía del Gnosticismo. La ética ordinaria no les mereció estudio, porque nunca la estimaron específica suya. La suponían, y la creían necesaria para los psíquicos, y aun como fase preliminar para la Gnosis. Asimilaban el Decálogo hebraico y todas las Escrituras, en un sentido superior aún a la moral pagana. La carta a Flora va por ahí. Sin negar jamás el valor psíquico, relativo, de la ética, los documentos esotéricos hubieron de pasar por alto la doctrina sobre la virtud. La Gnosis estricta arrancaba de un don celeste inamisible y muy superior a la ascética. Las consideraciones plotinianas caen en el vacío.

[23] Cf. si lubet Jonas, *Gnosis* I. 233 ss.

[24] Cf. *adv. haer.* III, 15, 2 : « Sunt autem apud eos qui dicunt oportere bonam conversationem adsequi eum hominem qui sit desuper adveniens ... Plurimi autem et contemptores facti quasi iam perfecti, sine reverentia et in contemptu viventes, semetipsos spirituales vocant».

[25] El *Evangelio según Felipe* (Labib 125, 15 ss.) advierte cómo el que posee la gnosis es libre (ἐλεύθερος) y no puede pecar; pero añade : « Der aber, der freigeworden (ἐλεύθερος) ist durch die Erkenntnis (γνῶσις) ist Knecht aus der Liebe (ἀγάπη) zu denen, die (die) Freiheit der Erkenntnis noch nicht empfangen konnten»: vers. de Schenke § 110 en TLZ 84, 1959,

[26] Cf. si lubet C. Barth, *Interpretation des NT* 113 s.; Leisegang, *La Gnose* 184.

posesión de la Gnosis. Igualmente, un adolescente gnóstico antes de haber llegado al uso perfecto de la razón. Las condiciones físicas de vida en el hombre espiritual no difieren anteriormente a la fase gnóstica, de las del hombre material y animal. La Gnosis es suprarracional, no prerracional.

Dondequiera que haya un elemento con vida sensible y aun racional, habrá progreso, o posibilidad de él. Aunque la persona íntima que le sostenga sea espiritual y « físicamente » escogida para la Gnosis. Un caso particular — más tarde lo veremos — lo constituye Jesús; también El está sometido a las leyes del proceso. La ausencia de lo hílico (y carnal) en su constitución se halla contrapesada por la presencia de lo animal (bivalente, en su cuerpo y en su alma).

En este sentido, toda la Economía de la Salud fuera del Pleroma se supedita a la condición física del hombre real. La Salud perfecta interesa únicamente al espíritu humano. La Economía de Jesús tenderá a superar lo no-espiritual. Y esto mediante una educación social, particularmente sensible en las dos primeras etapas de la Historia del Hombre (antes y durante la Ley); y una educación — también individual — sólo realizable en la tercera etapa (= en el Nuevo Testamento).

La educación social prepara el ambiente para la individual. Cuando el mundo, previamente educado para recibir la Iluminación del Cristo, se somete a la actividad específica del Salvador, verá aparecer entre los hombres a los « privilegiados ». Serán los miembros preordenados de la Iglesia de Cristo, que se salvará íntegramente en la consumación de los siglos.

PERFECTO/IMPERFECTO

Conviene prevenir una dificultad. Los dos términos son ambiguos. San Ireneo da varios sentidos al τέλειος [1]. Igual se los pudieran dar los valentinianos. Para el Santo el hombre perfecto consta de carne/alma/espíritu [2]. La medida mayor o menor de espíritu sale de esta noción. Adán fué creado perfecto, en posesión de los tres elementos. En el mismo orden de ideas se han de entender Clemente Al. [3] y Orígenes [4]. Los gnósticos, no obstante reconocer en el primer hombre la imperfección germinal del espíritu, hubieran aceptado igualmente el término.

Para todos ellos, en lenguaje moderno, Adán salió *perfecto* de las manos de Dios, no sólo por su doble elemento natural (cuerpo y alma), sino — y sobre todo — por el espíritu que le consumó en lo divino. Era perfecto por nacer espiritualmente dotado de la misma vida de Dios [5].

---

[1] Cf. Klebba, *Anthropologie* 31 ss. ; Wingren, *Man* 28 s. 32 s. (con alguna miopía).

[2] Cf. omnino Iren V, 6, 1 ; 9, 1. Véase ibid. 10, 2.

[3] *Strom.* VI, 96, 1 ss. : PG 9, 317 B.

[4] *In Ioh.* XIII 37 Pr. 262, 7 ss. : PG 14, 461.

[5] Muy otra suena la manera de hablar del Ambrosiaster (*Quaest. Vet. et Nov. Test.* ed. Souter), *quaest.* CXXIII (374, 12 ss.) : « Si Adam sanctum habuit Spiritum ? — Conperi quosdam ex fratribus nostris non plene discussisse scripturas, sed simplicitate animi adseverare quod Adam factus sanctum accepit spiritum, quem peccans amisit, sicut nunc datur credentibus, hac ducti ratione, qua solet adseverari a plurimis quia per fidem instauratus est homo ita ut ad pristinum redditus statum hoc omne acciperet quod inter initia Adam fuerat consecutus, et quia perfectus homo factus dici debet, qui ' si non habuit — inquiunt — sanctum spiritum, imperfectus fuit ' ». — Sin él quizás entenderlo, el Ambrosiaster se enfrenta con la doctrina de s. Ireneo y de los más insignes prenicenos. Responde, entre otras cosas : « Ego autem non solum hominem, sed et cuncta quae fecit deus, quae non possint dici accepisse spiritum sanctum, dico perfecta. omnia enim genera animalium in suo perfecta sunt, ut impleant ad id quod sunt facta ; ita et homo in suo perfectus est, ut potens sit discernere mala a bonis, prava a rectis. est enim animal intellegibile, perfectum ad id quod factum est ; capax est enim discendi excogitandi faciendi, ut quae virtute non potest impleat sensu ...». Sigue muy largo desarrollando

Al propio tiempo, s. Ireneo reconoce que Adán fué creado imperfecto, sin la Gnosis perfecta [6]. Salió infante de las manos divinas, y hubo de crecer perfeccionándose aun material y orgánicamente [7], no obstante poseer los elementos del hombre perfecto (carne/alma/espíritu).

Lo perfecto (τὸ τέλειον) vinculado a la Gnosis representa por tanto un nuevo valor. Supone la constitución primera espiritual. la posesión de la simiente divina ; pero agrega además la consumación de la vida connatural al espíritu.

Cuando los valentinianos con gran escándalo de los eclesiásticos [8] se denominaban a sí mismos perfectos, querían indicar esta nueva perfección. No solo poseían el espíritu, sino un espíritu Iluminado, en plenitud de vida.

Mas nunca se creían gnósticamente perfectos desde su aparición primera en el mundo. En esto diferían conscientemente del Verbo y de sus ángeles — satélites del Salvador — : los cuales poseían desde el primer acto de su existencia, y en virtud de la *probole* que les dió a luz, la Gnosis esencial al Unigénito. Los gnósticos habían logrado el *don* de la Iluminación, tras largo proceso, superando meritoriamente las etapas material y animal de los más [9].

Importaba señalar este equívoco para entender el caso de Jesús nazareno. Ciudadano de este mundo, y sometido a las leyes del crecimiento humano en Sabiduría, cabe preguntar : ¿ poseía Jesús la Gnosis desde su nacimiento virginal ?

---

el concepto de la que hoy diríamos « perfección natural», en lenguaje abiertamente pelagiano. Véase también Append. *quaest.* XLIII (442, 4 ss.).

[6] *Adv. haer.* IV, 38, 1 ss. Cf. Filón, *opif.* 23.

[7] Cf. *Epideixis* 12. Véase Klebba, *Anthropologie* 40. Teófilo Ant., *ad Autol.* II, 25 ; III, 22, 4.

[8] Cf. Clemente Al., *Paed.* I (c. VI) 25, 1 - 52, 3 ; véase PG 8, 312 BC.

[9] Una cosa es en efecto el título a la Iluminación, a saber, la simiente divina poseída *a natura* ; y otra el ejercicio o acto de la Iluminación, meramente gratuito ; aunque Dios le confiera con arreglo a su predestinación eónica.

VIDA DEL VERBO HUMANADO

Distingamos entre la vida del Verbo y la del Verbo Humanado. El simple Verbo prolaticio hallábase en posesión de la Gnosis desde su origen « ex Omnibus », al nacer del Padre. Cristo y Verbo a la vez, poseía de lleno la unción del Espíritu, y por ende la Vista del Padre. Dotado de Gnosis ¿ podía conferirla sin más al hombre, como la confería a los ángeles sus satélites ? [1]

Que yo sepa, los discípulos de Valentín no han formulado la pregunta. Fieles al axioma gnoseológico (y soteriológico) « simile a simili », habrían respondido negativamente [2]. La Gnosis del Verbo no-humanado pasó a los ángeles, con quienes era consubstancial [3], mas no a los hombres — ni siquiera a los espirituales — constituídos en un estado totalmente diverso del Verbo : con solución de continuidad, no sólo respecto a El, sino aun de su Sabiduría.

El Verbo sólo podrá comunicar la Gnosis al hombre, haciéndose hombre. De ahí la necesidad de la Encarnación [4]. Los valentinianos apenas diferían de s. Ireneo sobre el particular. El paralelismo entre el Verbo de Dios y el Cielo, de un lado, y el Verbo Encarnado y la Tierra, de otro [5], evoca el contraste entre el Ver-

---

[1] Cf. Iren I, 2, 6 cn combinación con *ET* 36 y Clemente (*ET* 11, 4).

[2] Cf. para los Peratas, Hippol., *Ref.* V, 12, 4-7.

[3] Los términos empleados por Tolomeo ἡλικιωτῶν (Iren I, 4, 5 y 8, 4) y ὁμογενεῖς (Iren I, 2, 6) ; « soteri consubstantivos» (Tert., *adv. valent.* 12) ... suponen la consubstancialidad del Salvador con sus ángeles. Los naasenos habrían invocado la consubstancialidad del Cristo Superior con la Iglesia angélica.

[4] Encarnación *sensu lato.* La tomaremos siempre aquí como sinónimo de Humanación.

[5] Paralelo recogido por el Santo. Cf. Iren IV, 20, 2 in fine : ...«quando Verbum caro factum est, ut quemadmodum in caelis principatum habuit Verbum Dei, sic et in terra haberet principatum, quoniam homo iustus « qui peccatum non fecit neque inventus est dolus in ore eius» (1 *Pet.* 2, 22) ; principatum autem habeat eorum quae sunt sub terra, ipse primogenitus mortuorum factus : ut et viderent omnia ... suum regem ; et ut in carne Domini nostri occurrat paterna lux, et a carne eius rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine». — Véase ibid. 4 y sobre todo 8 post medium. Cf. ibid. 9.

bo Eón en su actividad sobre el Pleroma y el Verbo Encarnado en la redención del mundo [6].

Nuestros gnósticos habían establecido estrecha relación entre el Logos y Anthropos Eones, como si el Verbo del Pleroma presagiara — a manera de Hombre Ejemplar — la humanación del Verbo prolaticio. Quizá la emisión misma del Salvador « extra Pleroma » prenunciaba — según ellos — el Verbo Hombre, por una necesidad esencial a la mediación entre el Padre y el hombre, que preside toda la Economía divina. De ahí también — hablamos en conjetura — que el Verbo creador del hombre tratara de introducirse en la Historia humana desde los días de Adán ; preparándose a sí propio la Humanación perfecta en Jesús.

La teología de la Ley, expuesta por Tolomeo en su carta a Flora [7], se orienta en idéntico sentido. Igual que la Ley, el hombre — obra predilecta del Salvador — hubo de orientarse típica y simbólicamente hacia el Hombre espiritual por excelencia, el Verbo Humanado.

El régimen de condescendencia y coeducación entre el Verbo y el hombre, tan fuertemente destacado por s. Ireneo [8] se esconde en la actividad oculta de Sophia dentro de los justos del AT., en especial sobre los Profetas. Mejor aún que los Patriarcas, y los simples « ungidos », los Profetas representan una « encarnación dinámica » [9] del Verbo, previa a la Encarnación substancial.

A pesar de las consideraciones de s. Ireneo [10] la providencia valentiniana del Padre se extiende al kosmos, aunque en su ejercicio se valga — igual que para la creación — de la Sabiduría del Salvador, y por su medio del Demiurgo y sus ángeles. Todo obedece al plan concebido por el Padre en el Hijo, y dentro de la única Economía por El escogida para manifestarse a los hombres, dispersos y multiplicados un día en el mundo. Según las leyes normales del crecimiento, antes se ha de formar lo más imperfecto, luego lo más perfecto.

La eclosión gnóstica del NT afecta a la Humanidad, primero en Jesús, más tarde en la Iglesia espiritual. Esta última requiere como condición indispensable *remota* la preparación del

---

[6] Cf. si lubet p. 141 ss.

[7] Cf. max. Epiph., *haer.* 33, 5, 2.

[8] Cf. Bonwetsch, *Theologie des Irenaeus* 82 ss. — Véase asimismo Tert., *adv. Marc.* III 9 (Kroym. 391, 27 s.).

[9] Cf. *ET* 19.

[10] Sobre todo en *adv. haer.* III, 24, 2 in fine ; V, 26, 2 in fine ; V, 27, 1.

AT — con su Iglesia psíquica — y como *inmediata* la vida del Verbo Humanado. A no haberse humanado el Verbo, imposible la Iluminación de la Iglesia espiritual de los hombres. La Economía de Gnosis en el Nazareno, término final del AT, señala el punto de partida para la Dispensación universal de los hombres.

Jesús pasa a ocupar el centro de la Historia. Individualmente sintetiza la Economía del hombre particular. La *misión* del Verbo al hombre consuma en Jesús, como en primicias del género humano — y de la Iglesia de la Salud — la Economía de la emisión del Hijo, fuera del Pleroma. Y en El anticipa la consumación última del Cristo Total (Christus/Ecclesia). Para los valentinianos, la humanación del Verbo requiere como necesario complemento la Cristificación del Hombre, a saber, la unción de todos los hombres espirituales en el Pneuma de Jesús.

La perfección inicial del Verbo emitido señala el término de la final en el Hombre; en la Iglesia dispersa entre los mortales. El Verbo Encarnado no es integralmente perfecto en Jesús, sino sólo « secundum primitias », en compendio [11]. Lo será cuando a semejanza de Jesús, el individuo espiritual supere la imperfección de la materia y del alma, mediante la Gnosis. Y con sus hermanos, los miembros de la Iglesia humana, se una en matrimonio a la Iglesia angélica, tornando a la unidad perfecta con Cristo/Iglesia, paradigma acabado del Hombre.

Ejemplaridad de la vida de Jesus

Dos afirmaciones figuran entre los *Excerpta ex Theodoto*, que al parecer se contradicen. Ambas relativas a Jesús.

ET 35, 2: « Y el tenía la redención, como procedente de

[11] Cf. el concepto paralelo de s. Ireneo (*adv. haer.* III, 18, 1): « Ostenso manifeste, quod in principio Verbum exsistens apud Deum, per quem omnia facta sunt, qui et semper aderat generi humano, hunc in novissimis temporibus secundum praefinitum tempus a Patre, unitum suo plasmati, passibilem hominem factum; exclusa est omnis contradictio dicentium: Si ergo tunc natus est, non erat ergo ante Christus. Ostendimus enim, quia non tunc coepit Filius Dei, exsistens semper apud Patrem; sed quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus ». Cf. Iren V, 14, 1 per totum. Otros lugares apud Loofs, *Theophilus* 354, 5.

Pleroma » (καὶ αὐτὸς μὲν τὴν λύτρωσιν, ὡς ἀπὸ Πληρώματος προελθών, εἶχεν).

ET 22, 7 : « Empero también Jesús tenía necesidad de redención, a fin de no ser retenido por la Ennoia (= Pensamiento) del ὑστέρημα en que había sido colocado, adelantándose — como dice Teódoto — a través de la Sabiduría » [12].

La contradicción es más aparente que real. En el primer caso (*ET* 35, 2) Jesús denota el Salvador procedente del Pleroma [13]. En el segundo (*ET* 22, 7) se refiere al Nazareno : el Salvador Humanado.

El Verbo prolaticio posee, en virtud de su personalidad divina y aun de su destino soteriológico, la redención (τὴν λύτρωσιν) por cuyo medio va a salvar al hombre. Mientras Jesús de Nazaret, en fuerza de su naturaleza humana, requiere — en cuanto individuo humano — la redención del Verbo. La perfección personal como Hijo de Dios será título suficiente para que su humanidad sea la primera en recibir el Don de la Redención, la Gnosis. No en vano compendia las primicias de la Iglesia. Más aún, para que sea asumida como instrumento soteriológico en favor de sus hermanos. Pero la comunión personal entre el Verbo y la naturaleza individual de Jesús no basta *por sí sola* para comunicar a ésta el Conocimiento esencial al Verbo [14].

El Nazareno plantea según eso un interesante problema de psicología gnóstica. Tanto para los valentinianos, como para los eclesiásticos, Cristo (el Verbo Hijo de Dios) tenía el Pneuma en su plenitud, antes de humanarse [15]. Pero como tal era incapaz de infundírselo inmediata (y connaturalmente) a los hombres. A este fin asumió la naturaleza humana.

Mas así como la carne de Adán [16] era incapaz de la perfección (τελείωσις) en el primer instante de su ser — por su índole crea-

---

[12] Ἐδέησεν δὲ λυτρώσεως καὶ τῷ Ἰησοῦ ...

[13] Léase el contexto inmediato clarísimo.

[14] G. Quispel (*La conception de l'homme* 279 s.) vislumbra la idea, no sin alguna confusión de conceptos. Sobre todo cuando escribe : « Selon les valentiniens Jésus, bien qu'être spirituel, était dans ce monde, il était un fils de la Sophia ; il est donc imparfait et a besoin du baptême et de la délivrance ; au moment du baptême le Christ descend sur lui et lui inspire peu à peu la gnose».

[15] Cf. Tertuliano, *adv. Marc.* V, 8 ; *adv. Iud.* 8 ; *de carne Xti.* 3 ; Clemente Al., *Paed.* I, 25, 1 ss. ; Iren V, 1, 1.

Véase Bauer, *Leben Jesu* 131 ; Finé, *Jenseitsvorstellungen* 43 ss. ; Bengsch, *Heilsgeschichte* 122, 12.

[16] Según s. Ireneo, *adv. haer.* IV, 38, 1. ss.

tural —, así también en Jesús de Nazaret. Y no por deficiencia e ineficacia de parte del Verbo, sino por esencial inhabilidad de la humana naturaleza para la inmediata Intuición de Dios.

La Humanidad de Jesús, llamada por otro lado a intermediar en la obra soteriológica del Verbo, debía adaptarse a tal misión. El Espíritu de Cristo había de preparar la humanidad de Jesús — espiritualizándola lentamente — para deificar por su medio a los demás hombres.

En la Economía de la Salud no bastaba la mera asunción de la Humanidad κατ' ἀπαρχήν en Cristo Jesús. En su virtud, ésta seguiría tan inepta para influir en los demás, como cualquier otro individuo. Igual que en s. Ireneo, el Verbo « pan perfecto del Padre »[17] resulta alimento demasiado fuerte para el hombre, en la actual Economía sensible; aun para el mismo Jesús. El cual no puede asimilarLo en su dimensión humana (soteriológica) por mero contacto personal.

En la antropología gnóstica ninguna de las tres naturalezas (material, animal, espiritual) de que se compone el hombre perfecto, interfiere en el orden operativo con las restantes; todas tres actúan paralelamente según su propia disposición. Ocurre lo mismo en Jesús de Nazaret. El Verbo no puede como tal influir en el cuerpo y alma del Nazareno, ni comunicarle « dinámicamente » su Espíritu; ni por ende formarle « según Gnosis », llevándole a su perfección última sobrenatural.

La comunidad personal con el Verbo es título privilegiadísimo para que el hombre Jesús sea impecable y lleve una vida santísima antes aún de su Iluminación[18]. Mas no le exime de seguir rigorosamente las leyes de la « humana profesión » (τὸ ἐπάγγελμα τὸ ἀνθρώπινον)[19] desarrollándose en el organismo físico y moral, y disponiéndose para la Gnosis.

El Logos podrá servirse de la humanidad de Jesús *santificada* para santificar a los demás, elevándoles por su medio a la perfección racional y gnóstica a que los llama. Así se comprenden muchas páginas de s. Ireneo, que parecen indicar la causalidad espiritual activa de Cristo Hombre sobre los demás[20]. Jesús se

---

[17] Cf. *adv. haer.* IV, 38, 1.

[18] Cf. si lubet Origen., *In Roman.* ed. Scherer 158, 1 ss. : PG 14, 947 ss.

[19] Según fórmula de Clem. Alej., *Paed.* I, 25, 3 (St. I. 105, 14).

[20] Cf. omnino Iren V, 14 per totum ; 15, 3-4 ; 9, 3 post initium ; 9, 4 ante finem ; 10, 2 post medium ; 12, 2 in medio ; 12, 3 ante medium. Véase V, 11, 1 in fine.

Puede consultarse Th. Tschipke, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit* 23 ss.

hace poco a poco instrumento adecuado, en manos del Verbo, para la santificación de la Iglesia [21]: recibiendo primero en sí, el Espíritu que luego ha de dar a sus hermanos [22].

Los valentinianos suponen otro tanto. De ahí la importancia asignada por ellos al crecimiento interno de Jesús, previo al Bautismo en Espíritu. Jesús, como cualquier otro individuo, necesita en cuanto hombre la « redención » (*ET* 22, 7). Ha de pasar igual que los demás espirituales, por incrementar en Sabiduría. Debe aumentar su germen espiritual, externa e internamente, mediante una común pedagogía con el hombre animal (= psíquico) [23].

Ignora entretanto los designios de Dios, y aun su propia interna constitución. Entre otras cosas, no sabe que constituye las primicias de las dos Iglesias espiritual y psíquica. A juzgar por la inserción de ambas primicias en el seno de María, y su desarrollo ulterior, si alguna conciencia habían tenido antes — en la Hebdómada y Ogdóada resp. — [25], en su vida terrena la perdieron, para someterse a las leyes de la humana psicología.

Conviene por tanto distinguir entre lo que Jesús *era* desde el seno virginal, y la conciencia humana de Jesús. Esta siguió en su desarrollo las leyes normales, previas a la Gnosis. Pero ¿ cuándo se verificó la Iluminación de Jesús ? Normalmente no pudo realizarse antes de su formación racional : ni ésta tuvo lugar antes de que su organismo se desarrollara bien. Entre los valentinianos, la necesidad de « redención » responde en Jesús a la complementaria de crecer en edad y sabiduría, inherente al hombre espiritual. En su primer origen (humano), tanto lo psíquico (las primicias de la Iglesia animal) como lo pneumático (las de la Iglesia espiritual) eran κατὰ σπέρμα imperfectos [25].

Los discípulos de Valentín hablan de la formación paulatina de Jesús en Sabiduría. Tal formación interesa al semen espiritual, primicias de la Iglesia de los escogidos. Jesús no se exime de la fase previa a la Gnosis. Hubo de atravesar también el estadio material [26] y psíquico de los hombres, sus hermanos.

---

[21] Cf. *adv. haer.* IV, 38, 1 s. ; III, 17, 4 : « omnem secundum hominem dispositionem implente Jesu Christo Domino Nostro uno et eodem exsistente ».

[22] Cf. los testimonios aducidos por Bengsch, *Heilsgeschichte* 111 s.

[23] Cf. Iren I, 6, 1.

[24] Cf. *ET* 58 ss.

[25] Cf. omnino *ET* 59, 1-2.

[26] Mejor, « cuasimaterial». Cf. Gregorianum 40, 1959, 491 ss. Por analogía con Orígenes (*in Ioh.* XX 2 Preuschen 326, 14 ss. : PG 14, 573 B) mudó el σπέρμα en τέκνον, como ocurre en el seno materno.

Vivió los primeros siete años en un régimen externamente material. Pero aun entonces obró alguna vez soteriológicamente, v. gr. sobre Simeón, símbolo del Demiurgo [27], igual que sobre Ana la profetisa, símbolo de Sophia Achamoth. Mas no con humana conciencia, ni mediante una real y plena iluminación (activa) del hombre Jesús. Los actos de la infancia de Jesús simbolizaban algunos grandes pasos de la Economía de la Salud, sin interesar el régimen normal de desarrollo en la vida de Jesús [28]. Las palabras de Simeón no denotaban, para Tolomeo, una estricta Gnosis. Representaban un caso más de moción profética, inconsciente, que se daba en el AT por influjo muy vario [29].

En Jesús infante, quedaba el Verbo libre para actuar, sin concurso de la humanidad del niño, sobre el mundo y los hombres ; y también para servirse del niño Jesús para efectos superiores a su conciencia humana, como entre los profetas del AT cuando obraban a merced del Salvador o de Achamoth.

El niño siguió una trayectoria cuasimaterial en cuerpo no carnal. Era lo único orgánicamente anómalo. A tal anomalía obedecen quizás algunas historias de su infancia, doctrinalmente difíciles de explicar en su significado obvio.

---

[27] Cf. Iren I, 8, 4 (Tolomeo) : « Symeon autem eum, qui in manus suas accepit Christum et gratias egit Deo et dixit : Nunc remittis servum tuum, Domine, secundum sermonem tuum in pace, typum esse Demiurgi dicunt, qui veniente Salvatore didicit transpositionem suam et gratias egit Bytho».

[28] Con lo cual podían los valentinianos prevenir las dificultades de los heresiólogos. Así v. gr. la de Iren III, 16, 4 (Sgn. 286, 5 ss.) : « infantem quem in manibus portabat (Symeon) Iesum natum ex Maria, ipsum confitens esse Christum Filium Dei, lumen hominum et gloriam ipsius Israel, et pacem et refrigerium eorum qui in dormitionem ierunt. Iam enim spoliabat homines auferens ignorantiam ipsorum, suam autem agnitionem eis donans et dispartitionem faciens eorum qui cognoscebant eum, quemadmodum Esaias : « Voca — inquit (*Is.* 8, 3) — nomen eius : Velociter spolia, celeriter dispartire». Haec sunt autem opera Christi».

[29] Cf. Iren I, 7, 3 : « Et multa de hoc semine dicta per prophetas exponunt : quippe quum altioris naturae esset. Multa autem et matrem de superioribus dixisse dicunt ; sed et per hunc et per eas, quae ab hoc factae sunt animae. Ac deinceps dividunt prophetias, aliquid quidem a matre dictum docentes, aliquid a semine, aliquid autem ab ipso Demiurgo, et Iesum tantundem aliquid quidem *a Salvatore* (ἀπὸ τοῦ σωτῆρος) dixisse, aliquid a matre, aliquid a Demiurgo» ; Iren V, 26, 2 : « et non consentiunt ab eo Patre praemissos prophetas, a quo et Dominus venit ; sed asseverant ex differentibus virtutibus factas esse prophetias» ; Iren. I, 24, 2 (Saturnino). Véase R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, London 1957 pp. 66-73.

Tal v. gr. el pasaje de los marcosianos, recogido por s. Ireneo [30]. El fragmento entre valentinianos hace verdadera dificultad. La alusión al Dios Desconocido — Padre de Jesús — apunta una doctrina que sólo se manifestó al Salvador después del Bautismo. ¿Cómo puede el niño Jesús adoctrinar sobre el Padre, o manifestar al menos que le conoce, a la edad escolar? Las líneas que siguen refuerzan la dificultad [31].

Obviamente, a los doce años Jesús trascendía la ciencia teológica hasta entonces conocida. Aludía al Dios Ignoto — diverso del Demiurgo — a quien consideraba como Padre suyo. ¿Poseía ya entonces la Gnosis, en cuanto hombre? ¿Hablaba en cuanto Verbo, sin interesar a su hombre espiritual, o a impulso de un Espíritu de que no era plenamente consciente?

La lógica de otros fragmentos, también marcosianos, y sin-

---

[30] *Adv. haer.* I, 20, 1: « Assumunt autem in hoc et illam falsationem, quasi Dominus quum puer esset et disceret litteras, quum dixisset magister eius quemadmodum in consuetudine est: *Dic A*, responderit *A*. Rursus quum magister iussisset dicere *B*, respondisse Dominum: Tu prior dic mihi quid est A, et tunc ego dicam tibi quid est B. — Et hoc exponunt, quasi ipse solus incognitum scierit, quod manifestavit in typum Alphae».

Epistol. Apost. 4 (TU 43, 29): « Dies tat unser Herr Jesus Christus, welcher von Joseph und Maria, seiner Mutter, in die Lehre geschickt worden war. Und als derjenige, der ihn lehrte, ihm sagte: Sprich *Alpha*, da antwortete er und sprach: Du sage mir zuerst, was *Beta* ist. Diese Tatsache, die da geschehen, ist wahrhaftig und wirklich». El traductor de la *Epla.* cita *Evang. Thomae* 6, 3: 14, 2; *Ps. Matth.* (Evang. Inf.) 38. 1. — C. Schmidt (TU 43, 226 ss.) estudia muy bien estos y otros lugares paralelos, haciendo notar (228) cómo s. Ireneo (*adv. haer.* I, 20, 1) no dice que sean los gnósticos los autores del apócrifo o apócrifos utilizados. A su juicio, y al de Zahn (*GK* I. 746, 2), los marcosianos recurrieron al apócrifo, para interpretarlo a su modo; mas no le crearon ellos: « Et hoc exponunt, quasi ipse solus incognitum scierit, quod manifestavit in typum Alphae». El autor de la *Epla. Apost.*, decidido adversario de los gnósticos, difícilmente hubiera recurrido a un documento de la Gnosis heterodoxa. — Ni extraña por tanto que una leyenda popular haya sido malamente asimilada por los valentinianos, con las naturales violencias doctrinales.

Cf. si lubet J. Doresse, *Evang. selon Thomas* 128 ss.

[31] *Adv. haer.* I, 20, 2: « Quaedam autem eorum, quae in evangelio posita sunt, in hunc characterem transfigurant; sicut illud, quod ad matrem suam duodecim annorum exsistentem respondit dicens (*Lc.* 2, 49): Non scitis quoniam in his quae Patris mei sunt, oportet me esse? — Hunc quem non sciebant, dicunt, Patrem annuntiabat eis; et propter hoc emisisse discipulos in duodecim tribus, annuntiantes ignotum eis Deum».

gularmente uno [32] fundamental, analizado arriba, impone esto segundo. El niño Jesús, igual que el adolescente del Templo, habló del Dios Ignoto, su Padre, a impulso del Espíritu profético circunstancial [33]. Pues sólo después del Bautismo del Jordán comenzó — humanamente iluminado — a anunciarle.

El Niño ignoraba humanamente lo que decía, como ignoraban los profetas del AT muchas cosas que proferían a impulsos de Dios [34]. No hay razón para urgir una cláusula de s. Hipólito, que admite un sentido muy aceptable distinguiendo entre lo proferido y lo entendido por los Profetas, de un lado, y lo que enseñaban inspirados por el Demiurgo y por Sophia, de otro [35].

---

[32] *Adv. haer.* I, 15, 3. Cf. p. 327 ss.

[33] La manifestación del Salvador *en el seno de una escuela*, de que habla *EV* 19, 18 ss. según los edd. confirmaría en grado máximo la dificultad de los marcosianos, si no resultara ambigua. ¿ Se refiere a la manifestación del Señor en el templo — como creen prob. los editores (cf. la alusión a *Lc.* 2, 46-49 recogida por ellos h. l. ; les sigue Schenke, *Herkunft* 36) — o más bien en la sinagoga de Nazaret (*Lc.* 4, 16 ss.) ? La reacción por ella provocada, según *EV*, conviene mejor a lo segundo. Además, y es aquí lo más grave, la versión de los edd. dista mucho de hacer fe : « *Au sein d'une école*, il fit son apparition, prononça la Parole en maître ...» Nota muy bien Till (*Bemerkungen* 273) : Die Herausgeber emendieren stillschweigend *mma* zu *hn ouma*. Die Stelle braucht nicht emendiert zu werden. « Die Lehrstätten, er trat in (ihrer) Mitte auf» (*at*[*ou*]*mête*). Traducido así, cae por la base todo serio intento de aplicar *EV* 19, 18 ss. a la manifestación de Jesús en una determinada escuela o sinagoga : « El (= Jesús) presentóse en medio de las sinagogas (o escuelas), y habló la Palabra como maestro». Cf. Till (ZNW 50, 1959, 171) : « Er (= Christus) kam in die Mitte der (= ganz offen in die) Lehrstätten (und) sprach als Lehrer das Wort».

[34] O como los arcontes que hablaban con Adán tampoco sabían lo que decían, según la *Hypostasis Archontum* (Labib 136, 26 ss. : doy la versión de Schenke, según TLZ 83, 1958, 665) : « Und die Archonten wiesen [ihn] mit den Worten an : » Von [jedem] Baum im Paradiese (παράδεισος) darfst du essen, [aber (δέ) von] dem Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen iss nicht, und (οὐδέ) [berühre] ihm [nicht] ; denn an dem Tage, wo ihr [von ihm] essen werdet, werdet ihr sterben !«. Sie [sagen ihm] dies und wissen nicht, was [sie] ihm [gesagt haben]. Sondern (ἀλλά) nach dem Willen des Vaters hatten sie dies so gesagt, damit er esse, damit Adam sie sehe und sie als stofflich (ὑλικός) einschätze».

[35] Hippol. *Ref.* VI, 35, 1 s. Wendl. 164, 7 ss. : « Todos los profetas y la Ley hablaron a impulso del Demiurgo, dios necio — dice (el anónimo valentiniano) —, necios (más bien ellos) que nada saben. Por eso — agrega — dice el Salvador (*Ioh.* 10, 8) : Todos los que vinieron antes de mí son ladrones y robadores. Y el Apóstol (*Eph.* 3, 4) : « El misterio que no fué dado

Los propios valentinianos de s. Hipólito citan una expresión de contenido superior al Demiurgo, que constituye algo crucial en el AT, revelada a Moisés: « La palabra dirigida a Moisés: » Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Y no les he anunciado el Nombre de Dios « (*Ex.* 6, 2). Esto es, no (les) dije el misterio ni (les) expliqué quién es Dios, sino que guardé en secreto, dentro de mí, el misterio que oí a la Sabiduría »[36].

Habla aquí el Demiurgo a Moisés, refiriéndose al Nombre del verdadero Dios, sobre el cual había sido previamente catequizado por Sophia. ¿Cómo compaginar esto con la ignorancia absoluta del Creador, « dios necio »?

Análogas paradojas podrían multiplicarse sin salir de las noticias de Hipólito. Ellas demuestran o la complejidad de las fuentes por él utilizadas, o una excesiva libertad en su empleo, o la inseguridad de algunas de ellas, o todo ello a la vez. Como quiera, difícilmente pueden legitimar una doctrina contra la tradición unánime en contrario[37], y menos autorizan a atribuir. sin más, a los valentinianos « orientales » la sospechosa (e incoherente) noticia de Hipólito[38].

Mejor va en la tradición valentiniana admitir en toda su generalidad aquello de Tertuliano: « Omnia quidem apostolos scisse, non omnia autem omnibus tradidisse »[39].

En lo humano, Jesús comenzó a los siete años el régimen de educación psíquica, impuesto por la edad. A completar entre los Israelitas por la enseñanza de la Ley, la cual se movía asimismo en un plano racional. A los XII años entraba « pleno iure » en la vida social de Israel. En el caso privilegiado de Jesús — que escondía al Cristo Animal, primogénito del Demiurgo — despertó quizás a una conciencia excepcional sobre la santidad de

---

a conocer a las primeras generaciones». Porque ninguno de los profetas — enseña — dijo nada de esto que nosotros decimos, pues todo era ignorado. Y sólo cuanto venía del Demiurgo era (por ellos) proferido».

[36] *Ref.* VI, 36, 2 W. 165, 26 ss.

[37] Por eso tampoco se ha de urgir demasiado la ignorancia de los profetas. hasta excluir de sus presagios todo elemento superior. Basta mantener su ignorancia *subjetiva*.

[38] Como quiere Grant (*The Letter* 68), extremando una nota de Sagnard (*La Gnose* 191). Si los orientales excluyeran de los profetas y de la Ley todo elemento verdadero (espiritual) ¿cómo explicar las inumerables noticias espirituales, dispersas a lo largo de todos los *Excerpta ex Theodoto*, en exegesis a muchos libros del AT?

[39] *De praescr.* 22 y 25. Cf. Zahn, *GK* I. 722 s. nota 2.

la Ley. Nada empero obliga a creer que adquiriera conciencia de Mesías. Normalmente el incremento moral interesaba a los dos elementos (psíquico y pneumático) que coexistían en todo individuo espiritual.

La finalidad ejemplar de la vida de Jesús se dejaría sentir en lo cronológico.

Los Docetas (= Dogmáticos) de s. Hipólito concebían a Jesús revestido de tantas ideas o formas cuantos fueron luego los años de su vida. De los 30 Eones recibió las 30 formas, y una tras otra las fué manifestando a lo largo de los 30 años [40]. Entre los valentinianos, mientras la vida oculta duró 30 años [41] repartidos entre los XII de infancia y puericia, y los XVIII de juventud inmediatos a su consagración oficial como israelita ; la Vida pública — con la cual Jesús iba a preparar la consagración definitiva de su Iglesia — había de durar 30 meses, repartidos entre los XII anteriores a la muerte en Cruz y los XVIII de vida gloriosa en la tierra [42].

---

[40] Hippol., *Ref.* VIII, 10, 8 W. 230, 26 ss.

[41] En rigor, sólo 29, pues el Señor predicó en el trigésimo de su vida, simbolizado por Sophia, el eón trigésimo. — Cf. si lubet Clemente Al., *Strom.* VI (11), 87, 2 St. II. 475, 11 ss. : PG 9, 308 C ; y mucho mejor Iren II, 22, 1 : « Quia autem et tricenarius numerus eorum omnis excidit, secundum eos aliquando quidem paucis, aliquando autem plurimis aeonibus statim in Pleromate inventis ostendimus. Non ergo triginta aeones sunt, nec ob hoc Salvator triginta annorum exsistens venit ad baptismum, ut ostenderet tacitos aeones eorum triginta : alioquin ipsum primum erunt discernentes et eicientes de Pleromate omnium. Duodecimo autem mense dicunt eum passum, ut sit anno uno post baptismum praedicans, et ex propheta tentant hoc ipsum confirmare : scriptum est enim « vocare annum Domini acceptum et diem retributionis» (*Is.* 61, 2). Vere caecutientes qui profunda Bythi adinvenisse se dicunt, et non intelligentes ab Esaia dictum annum Domini acceptabilem, nec diem retributionis» ; cf. ibid. 22, 5 : « ad baptismum enim venit nondum qui triginta annos suppleverat, sed qui inciperet esse tanquam triginta annorum. Ita enim, qui eius annos significavit Lucas, posuit : » Iesus autem erat quasi incipiens triginta annorum« (*Lc.* 3, 23), quum veniret ad baptismum. Et a baptismate uno tantum anno praedicavit ; complens trigesimum annum passus est, adhuc iuvenis exsistens et qui necdum provectiorem haberet aetatem». Cf. si lubet Zahn, *GK* I. 731 nota.

[42] Cf. si lubet Bauer, *Leben Jesu* 281. Los valentinianos ¿ crearon por entero este juego aritmológico, o le encontraron ya entre otros ? Los ofitas de Iren I, 30 de quienes al parecer dependen en algunas cosas, según el propio Santo (I, 30, 15 in fine), conocían ya los XVIII años de la vida gloriosa de Jesús (ibid. 14). Representaban una tradición conocida ; pero

A mayor abundamiento, hay el paradigma de la vida secular (= eónica) del Verbo Superior: los 30 siglos previos a la Iluminación del Pleroma, distribuídos entre la Ogdóada, Década y Dodécada: expresión quizás inversa de las etapas previas a la Gnosis futura [43].

La relación numérica XII + XVIII resulta sintomática, según se aplica a la Vida oculta de Jesús o a su Vida pública. El Bautismo señala un cambio total de economía. Terminada con él la Economía « individual » mediante la Iluminación divina, comienza la « eclesial », con las dos fases (psíquica de XII meses, pneumática de XVIII) previas a la Infusión del Espíritu [44].

Las especulaciones sobre los números no iban tan desorientadas como a primera vista parece. El P. Daniélou ha llamado la atención sobre alguna muy significativa [45].

Hubo una antigua exegesis de *Is.* 61, 2 según la cual se anunciaba la duración de un año para el ministerio del Cristo. Los valentinianos son los primeros en aceptarla [46]. Si el año (aceptable) tiene XII meses, también el día de la retribución cuenta XII horas. El número que señala el recorrido del Sol en su ciclo anuo [47] coincide con el que Cristo recorrió antes de la Pasión.

El tiempo que trascurrió entre el Bautismo y la Pasión señala para los valentinianos un año de manifestación *relativa*. No

---

difícil es saber hasta qué punto venía homologada v. gr. con la aritmología del Pleroma. — Prob. los valentinianos aprovecharon y perfeccionaron las especulaciones aritméticas de los Ofitas, simplificándolas, como simplificaron otras eónicas y cosmológicas. Cf. si lubet Zahn, *GK* I. 747. Véase sobre todo H. Ch. Puech, apud Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*[3] p. 248 a propósito del *Apocryphon Jacobi* (Codex Jung p. 2, 19): « Y después de 550 días, que siguieron a la resurrección de entre los muertos ...».

[43] Cf. si lubet J. Doresse, *Evang. selon Thomas* 128 ss. y 162.

[44] Por Orígenes (*C. Cels.* I 46 in fine) conocemos una curiosa exegesis de *Is.* 48. 16 c: καὶ νῦν κύριος ἀπέστειλέν με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ. El Alejandrino ve aquí una alusión trinitaria, relativa a la doble misión del Salvador y del Espíritu Santo. El Padre envió primero al Salvador, y luego (en el Bautismo del Jordán) al Espíritu. Ignoramos la interpretación valentiniana. ¿ Figuró entre sus *testimonia* para demostrar las dos grandes etapas de la epifanía del Señor al mundo ?

[45] *Les Douze Apôtres et le Zodiaque*, VC 13, 1959, 14-21.

[46] Entre los documentos que conocemos. Cf. Iren II, 22, 1; Clemente Al. (*Strom.* I, 145, 3). Sobre estos y otros testimonios se extiende muy bien Fr. Nikolasch, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter* (Diss. P. U. G.), Rom 1961 p. 2088 ss.; cf. si lubet U. Holzmeister, *Das angenehme Jahr des Herrn*, ZKTh 53, 1929, 272 ss.

[47] Cf. Iren I, 17, 1.

es la epifanía plena. Jesús tiene personalmente conciencia de Sí, mas ni los oyentes tienen oídos aún limpios para oírle, ni conviene que la verdad de su persona llegue al « Arconte de este mundo ». De lo contrario malograría el éxito de su empresa. El « Arconte » impediría su muerte, y la cautividad no sería redimida [48].

Juan Bautista señaló a Jesús, llamándole « Cordero de Dios ». El valentiniano Heracleón descubrió aquí una alusión al cuerpo imperfecto del Señor [49]. Sin duda, por su destino al sacrificio; porque vió en Jesús al Hijo de Dios disimulado en condición sacrifical [50]. Ignoramos la exegesis valentiniana a *Exod.* 12, 3. El epíteto ἐνιαυτός (= anniculus), aplicado al Cordero Pascual, dió lugar más tarde a consideraciones fácilmente apropiables por la Gnosis [51].

A esta luz se explican las etapas de la vida de Jesús. Se escondió primero (Verbo y hombre) en el seno de María. En su vida oculta de 30 años se abandonó a las leyes normales del desarrollo, coeducando en la inconsciencia los dos elementos psíquico y pneumático. En la Iluminación del Jordán, el Verbo emergió oficialmente como Mesías: despertando a Jesús a su verdadera y plena conciencia: de Cristo psíquico, de Hombre pneumático (= primicias de Sophia) y de Hijo Unigénito de Dios. Bastó para ello que el Verbo actuase al Espíritu Santo sobre el pneuma particular del Salvador, consumando mediante la Gnosis la vida racional (= psíquica) y divina (en cuanto vital) que había ido incrementando hasta los 30 años.

Pero aun en el Jordán, Jesús no se manifestó de lleno a otros. Actuó como Mesías, mas no claramente como Unigénito de Dios. Vivió consciente de su dignidad, sin darla externamente a conocer, como destinado al sacrificio y a la Muerte. La epifa-

---

[48] Cf. Gregorianum 40, 1959, 647 ss.

[49] Apud Orígen., *in Ioh.* VI 60 (38) Pr. 168, 28 ss.: PG 14, 304 CD.

[50] « Si hubiera querido — dice (Her.) — testimoniar la perfección del cuerpo, habría llamado carnero a lo que iba a ser sacrificado».

[51] Cf. Gregorio de Elvira, *de libris Scripturarum tract.* IX ed. Batiffol 99-100: Ovis autem maturus masculus anniculus erit vobis ab agnis et haedis ... Et ideo ... *anniculus* dicitur, quia ex quo in Iordane baptizatus est a Ioanne, quando dixit: »Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi« expleto et exacto praedicationis tempore, passus est Christus, sicut David de hoc praedixit: »Benedices, inquit (*Ps.* 64, 12), coronam anni benignitatis tuae«. Véase también Gaudencio de Brescia (*Serm.* 3 PL 20, 865 B ss.).

nía plena vendría en los XVIII meses posteriores a la Pasión, y ante discípulos preordenados.

Resumiendo. Desde su concepción Jesús era personalmente igual al Unigénito. Mas Este no se le manifestó hasta el Jordán. Invadió su conciencia humana, mediante la Iluminación provocada en el individuo pneumático con el Espíritu Santo. Lo que el Hijo hace en el Pleroma — merced a las dos emisiones Logos/Zoe y Cristo/Espíritu Santo — lo repite en la humanidad de Jesús, mediante las dos actividades complementarias — como Verbo oculto racional, y como Cristo Iluminador —. Actividades que a su vez se desdoblan entre la Economía *individual* de Jesús (en los XII meses de predicación mesiánica) y la *eclesial* (en los XVIII de epifanía gloriosa).

Sin olvidar la vida del Hijo fuera del Pleroma, antes de humanado, en su actividad creadora. Es la Economía del AT imperada en apariencia por el Demiurgo; en realidad, por el Hijo Creador primero y universal.

Las etapas del Hijo no pueden ir mejor graduadas:

a) en el seno del Padre: vida del Pleroma (αἰώνιος):

b) fuera del seno paterno:

1) como Verbo Creador

2) como Verbo Humanado (= Salvador)

	a)	vida material (= cuasi —) hasta los siete años
vida ocult.	*b*)	vida animal hasta los doce años
	c)	formación individual en Sabiduría hasta los 30
		ILUMINACION personal de Jesús
XII meses	*d*)	formación (oculta) de la Iglesia. Cristo, cordero de Dios.
		PASION Y MUERTE
XVIII »	*e*)	Iluminación eclesial. Cristo autor del Espíritu.

El Hijo requiere Iluminación en cuanto Verbo, en su humanidad, y en los miembros de su Iglesia. Aritmológicamente el esquema sugiere mucho. A los 30 siglos (= αἰῶνες) que precedieron la Gnosis del Verbo en el Pleroma, corresponden los 30 años previos a la Iluminación de Jesús en el Jordán, y los 30 meses anteriores al Bautismo de la Iglesia en Pentecostés. La Economía no puede ser más cristológica ni más consecuente. Las tres dimensiones del Hijo (dios, hombre individual, Hombre eclesial) se orientan siempre hacia la Iluminación por el Espíritu, y por su medio a la Vista del Padre. La antropología entra perfectamente en el esquema, mas nunca como centro de él.

HISTORIA DEL INDIVIDUO

Hablamos del espiritual, único que realiza en sí el ideal del Hombre, a imagen y semejanza de Jesús. El hombre representa y aun compendia el Pleroma, desde el punto de vista fisiológico [1], mas no sin artificio.

A diferencia de los ángeles inicialmente dotados de Gnosis [2], el espiritual se presenta en este mundo, sin ser de él; como germen de Achamoth [3], y sometido al proceso normal de todo hombre. El misterio no descansa en el momento de su inserción o deposición en el alma (u hombre psíquico), como parece insinuarlo Quispel [4], sino en su proceso y desarrollo físico.

La inserción del pneuma en el alma tiene lugar simultáneamente a la del alma en lo hílico [5], al ser concebido el hombre

---

[1] Cf. Iren I, 18, 1: « Nec non et formatum hominem secundum imaginem superioris virtutis, habere in se eam quae sit ab uno fonte virtutem. Constitutam autem eam in eo qui sit in cerebro locus, ex qua defluant virtutes quatuor secundum imaginem supernae tetradis, quae vocantur, una quidem visio altera autem auditus tertia odoratus et quarta gustatio. Octonationem autem dicunt significari per hominem sic: aures quidem duas habentem et totidem visus, adhuc etiam odorationes duas et duplicem gustationem, amari et dulcis. Totum autem hominem omnem imaginem triacontadis sic habere docent: in manibus quidem per digitos decadem baiulare; in toto autem corpore, quum in XII membra dividatur, duodecadem. Dividunt autem illud, quemadmodum Veritatis apud eos divisum est corpus, de quo praediximus. Ogdoadem autem, inenarrabilem et invisibilem, in visceribus absconditam intelligi». — Puede también verse el Anónimo Bruciano, apud Baynes, *Treatise* 17. 22. 26; Pohlenz, *Die Stoa* II. 190; W. Staerk, *Soter* II. 14 ss.

[2] Cf. supra p. 359. A la luz de *ET* 35-36 y también de Clemente Al., *ET* 11, 4; *Strom.* II, 38, 5.

[3] Cf. Iren I, 7, 5 y lugares paralelos.

[4] *La conception de l'homme* 274: Malheureusement, nos sources ne nous disent pas explicitement à quel moment de la vie l'esprit est déposé dans l'âme humaine. — Quispel cita luego (p. 275) a Tertuliano (*valent.* 29) sin definir más la incógnita ni su solución. Análogo impreciso pensamiento en Markus (*Pleroma* 207), quien recuerda Iren I, 7, 5.

[5] Cf. omnino Festugière, *La composition et l'esprit du De Anima de Tertullien*, Rev. des Sc. Phil. et Théol. 33, 1949, 131 s. — Agregar Orígenes, *in Ioh.* XIII 50 (49) Preuschen 277, 15 ss.: PG 14, 489 A.

material, su común substrato. Seria ridículo vincular la aparición del alma (racional) y del espíritu — en que consisten valentinianamente los dos hombres psíquico y pneumático — a su manifestación como tales. Según los documentos, ambos aparecen en el individuo por una causalidad superior a la del padre terreno. El cual influye *como agente principal* sobre el hombre hílico, y sólo *como causa instrumental* sobre el psíquico y el pneumático [6]. Como la causalidad del padre, aunque instrumental respecto a los dos elementos divinos (animal y espiritual), figura junto con la principal relativa al semen hílico, y se nos presenta como emisiva (προβάλλεται), la consecuencia parece obvia. El padre emite simultáneamente los tres elementos: hílico, psíquico y espiritual. El primero, con causalidad principal (ὑπ' αὐτοῦ), los demás con solo instrumental (δι' αὐτοῦ). La probole no hace misterio en cuanto al tiempo. Luego el espíritu, igual que el alma, hace su aparición en el seno materno, a raíz de la emisión seminal del padre.

Tampoco resulta difícil fijar cuándo comienza a actuar el hombre psíquico: a saber, una vez desarrollado el organismo material — hacia los siete años — al iniciarse el uso de la razón. Pero ¿hay interacción desde entonces entre el alma y el espíritu? Yo no veo dificultad en admitirla, pues las cualidades de ambos se hallan virtualmente contenidas en el recién nacido, y el desarrollo de unas prepara el proceso de otras.

Tolomeo enseña abiertamente que el espiritual viene al mundo para educarse con el animal. Así como el animal vino al kosmos para aprender vivencias sensibles [7]. El elemento superior florece, previa una larga educación o formación. Primero es vivir en materia, luego dominarla con la razón, y más tarde superar

---

[6] Cf. omnino *ET* 55, 2: θεῖα γὰρ ἄμφω, καὶ δι' αὐτοῦ μέν, οὐχ ὑπ' αὐτοῦ δέ, προβάλλεται ἄμφω. Para la causalidad definida por las preposiciones ὑφ' οὗ y δι' οὗ véanse mis *Est. Val.* II. 166 ss.

[7] Cf. Tert., *valent.* 26: « indiguisse enim animalem etiam sensibilium disciplinis». — Quizás haya que leer Iren I, 6, 1 como su traductor latino: « Opus erat enim *animali* (τῷ ψυχικῷ y no τῶν ψυχικῶν) sensibilibus disciplinis». Así lo quieren Sagnard, *Gnose* 397 s. y Markus, *Pleroma* 215, 36. Y lo confirma s. Ireneo repetidas veces: v. gr. en *adv. haer.* II, 19, 2: « in tantum ut semetipsos dicant propter seminis substantiam agnoscere spiritale Pleroma, eo homine qui est intus demonstrante eis verum Patrem: *opus enim esse animali sensibilibus erudimentis*»; cf. ibid. 19, 4. 6. — Sin embargo puede también retenerse el plural τῶν ψυχικῶν con perfecto sentido (Opus erat enim — spirituali — *animalium* et sensibilium disciplinarum). Cf. omnino Iren I, 7, 5. Véase Quispel, *Conception de l'homme* 277.

la vida misma de razón, viviendo en espíritu. La actuación de los tres elementos hállase condicionada por las circunstancias de su principio fundamental [8].

Difícil confirmar mejor la teleología de los elementos cósmicos. Todo en el Kosmos, aun lo material, conspira al bien de los escogidos. Lo material, para bien inmediato y directo del alma. Lo psíquico para bien del espíritu. Naturalmente, beneficiando al espíritu se beneficia el alma.

El misterio descansa en la índole del desarrollo físico del espíritu (resp. del alma). Tertuliano habla del crecimiento del alma [9]. La psyche se desarrolla paralelamente al cuerpo ; mas no en cuanto a la substancia, que permanece sin mudanza, sino en cuanto a sus cualidades [10]. Lo propio enseña Orígenes [11]. Se comprende que tales cualidades vayan apareciendo « de minori ad maius », con manifestaciones externas bien precisas [12]. Y que el espíritu (simiente pneumática) desarrolle sus virtualidades latentes, junto con el alma, a partir de los XII años [13], llegando

---

[8] Me desconcierta la exegesis de Markus (*Pleroma* 215) : ... there can be no question of the spiritual seed standing in need of involvement with the world of the ψυχικοί for its education. On the contrary, it is that world which needs the presence of the πνευματικοί. Cf. más tarde (p. 449), a propósito de Basílides (apud Hippol., *Ref.* VII, 25, 2).

[9] *De anima* 37-38.

[10] Tert., *de an.* 37, 5 : « Ceterum animam substantia crescere negandum est, nc etiam decrescere substantia dicatur atque ita et defectura credatur ; sed vis eius, in qua naturalia peculia consita retinentur, salvo substantiae modulo quo a primordio inflata est, paulatim cum carne producitur». Cf. Festugière, *Composition* 159.

[11] *De Princ.* III, 6, 6 GCS 288 s. — Cf. si lubet Cornélis, *Fondements cosmologiques* 45.

[12] Cf. Quispel, *L'homme gnostique* 116 (a propósito de la gnosis basilidiana) : Observons, nous dit-il (= Basilide), le développement d'un être humain : la dentition ne prend place que quelques mois après la naissance ; la veine spermatique ne fonctionnc pas avant la quatorzième année, l'intelligence ne se développe qu'après un certain nombre d'années, bref l'homme grandissant devient peu à peu ce qu'il n'était pas avant : cependant toutcs ses facultés étaient déjà présentes virtuellement dans l'enfant nouveau né. — Véase Hippol., *Ref.* VII, 22, 1 ss.

[13] Y quizá mejor a partir de los XIV. La plena razón vienc a los 14 años, según la doctrina clásica del s. II y III. Véase Tert., *de an.* 38 ; Act., *Placita* V, 23 ; ps. Galen., *Hist. Philos.* fr. 127 D. — Otros lugares en Waszink (*comm. de an.* 434) ; Festugière, *Composition* 140 s.

Para los naasenos cf. Hippol., *Ref.* V, 7, 20-1 ; si lubet Doresse, *Evang. selon Thomas* 127 s.

normalmente a su madurez, cumplidos ya los XXI años: después de tres generaciones [14].

S. Ireneo confiesa por cuenta propia, muy lejos de pensar en sus adversarios: « Quia ... in corporibus perficiuntur ea quae sunt iustitiae, manifestum est » [15]. No otra era la filosofía gnóstica, al interesar la materia y lo psíquico en la formación del hombre espiritual [16].

Igual que el régimen material, anterior a la Ley, preparaba el psíquico del Testamento Mosaico; y éste a su vez el régimen espiritual del NT [17].

Orígenes habla una vez de los grados previos a la filiación de Dios. El hombre comienza « siervo », sigue « discípulo », más tarde « hijito », a continuación « hermano (de Cristo) », y llega por último a la dignidad de « hijo de Dios » [18]. La terminología no significa demasiado; y menos en su aplicación al proceso gnóstico. Indica sin embargo una cierta evolución homogénea, dentro de lo espiritual.

Pero mientras en la doctrina eclesiástica la evolución homogénea supone la conciencia básica de lo que uno es (cristiano, bautizado), en la valentiniana todo trascurre en la inconsciencia. La conciencia divina — de ser uno « hijo natural de Dios » — despierta con la Gnosis, y se presenta de repente. El proceso anterior interno cesa en absoluto a partir de la Iluminación. El contenido de la Gnosis se abre de pronto. Y el individuo se encuentra « situado » ante los demás, ante sí y ante Dios.

Entre los discípulos de Valentín, igual que entre los de Basí-

---

[14] Alude prob. a tal idea la « Hipóstasis de los Arcontes» ed. Labib 144, 29: vers. de Schenke, en TLZ 83, 1958, 668 fere in fine.

[15] *Adv. haer.* II, 29, 2 initio.

[16] Por eso impresionarían bien poco a los discípulos de Valentín las dificultades de *adv. haer.* II, 19, 4. 6. — El incremento del espíritu tiene lugar dinámica, no localmente, mediante el ejercicio ascético, aunque escape a la propia conciencia. Y el alma se perfecciona en su orden, por contacto y lucha con las pasiones materiales. Un germen espiritual no actuado entre elementos heterogéneos, quedaría informe. El mito valentiniano envuelve esto y no más, sin salir del concepto vulgar de la pedagogía y disciplina humanas.

[17] Cf. Zahn, *GK* I. 720 s. — Imposible referir a la Economía valentiniana lo aplicable sólo a Marción: « Il (le christianisme) est entière nouveauté, sans lien avec le passé de l'humanité où il n'a été préparé ni annoncé» (Puech, *La Gnose et le Temps* 86).

[18] *In Ioh.* XXXII 30 (19) Pr. 477, 2 ss.: PG 14, 824 B.

lides, no vale distribuir las etapas de la vida mística entre la ignorancia, la iluminación y el retorno final [19].

Tal como algunos la describen, la etapa de la Ignorancia [20] supondría la conciencia en el gnóstico de su propia dignidad. Los textos invocados presuponen la elección privilegiada del individuo por Dios. Si la Iluminación despierta en él esta conciencia [21], sólo entonces comprende su situación en este mundo, como extraño y peregrino. Ni la angustia ni la desesperación afectan al gnóstico, consciente de serlo. La seguridad de su pertenencia a Dios y de su Salud perfecta eliminan toda pena interior. Según expresiones índicas, el Iluminado es « aquel cuyo pensamiento es estable », « aquel cuyo espíritu es estable » [22].

De ahí la importancia de la Iluminación en la vida del hombre espiritual. Hasta ese momento evoluciona con experiencias materiales y psíquicas, preparándose inconsciente al Bautismo de Perfección, y vive sujeto al tiempo. A partir de él, en posesión de lo Perfecto, se instala en un presente total, y no experimenta proceso interior *personal*. Sólo cabe en el gnóstico una nueva externa manifestación de vida, en favor de los demás [23].

Y dentro del interesado, hay la distinción entre el « despertar » a la vida — lo cual tiene lugar en el instante de la Iluminación — y el « rumiar » sintiendo las nuevas experiencias que

---

[19] Como pretende Quispel, *L'homme gnostique* 127 ss.

[20] Quispel l. c. : Au seuil de la vie de l'homme spirituel il y a l'ignorance et le désespoir. Le gnostique retrouve dans lui-même ce trouble, ce désordre, ce tohu-bohu primitif. L'esprit humain n'est pas pur et simple, mais lié aux passions, possédé par les démons, obsédé par le mal. Pourquoi ? Parce que l'homme est dans ce monde, mais ne lui appartient pas. C'est l'expérience fondamentale du gnostique, qui sait qu'il est un étranger dans ce monde et que le monde lui est étranger, qui ne peut pas se contenter du monde donné, parce qu'il éprouve dans le fond même de son être la nostalgie de l'éternité ...

[21] Quispel no parece haber visto inconsecuencia al escribir (p. 131) : Bien entendu, cette vie est inconnue avant l'avènement du Christ : l'esprit sommeille encore, dans l'homme en état d'inconscience : c'est un avorton (ἔκτρωμα) sans forme ; le moi fantôme obscurcit le moi vrai ; l'homme est bien déjà le fils de Dieu, mais ne le sait pas encore.

[22] *Dîgha Nikâya* II, 157 ; I, 57. Apud Mircea Eliade, *Pensée indienne* 242.

[23] Yo no veo distinción — como etapa de vida mística — entre la Iluminación y el Retorno final. Contra Quispel (*L'Homme gnostique* 131 ss.). Sólo veo distinción entre el despertar y el rumiar, según terminología maniquea. Ni siquiera admito el proceso « dentro de lo Perfecto » que enseña Clemente Al. (cf. Gregorianum 36, 1955, 422 ss.).

irrumpen en él fuera del tiempo. Subjetivamente, el Iluminado actúa como « ungido » en el Espíritu de Perfección, consciente de ser cristiano perfecto. Su vida condensa la historia humana desde Adán hasta la Consumación de los tiempos: de Adán hasta la Ley, durante su estadio material; de la Ley hasta Jesús, mientras actúa como racional; desde Jesús hasta el reino del Padre, en su vida pneumática.

Objetivamente, la Gnosis le depara un título a la ciencia universal. A su inteligencia se abrirán un día todos los misterios naturales[24]. Quizás aguardará como Orígenes al viaje póstumo a través de las esferas[25], para alcanzar una ciencia exhaustiva, sin discurso ni raciocinio.

Como quiera, su ciencia *específica* radica en el Conocimiento de sí, y de sus relaciones con los demás y con Dios. Conocida es la fórmula de *ET* 78, 2:

> No es sólo el baño (= Bautismo en Agua) el liberador, sino tambien (y principalmente) el Conocimiento (ἡ γνῶσις) de quiénes éramos, qué vinimos a ser, dónde estábamos, dónde fuimos arrojados, a dónde vamos, de dónde somos redimidos, qué es la generación y qué la regeneración.

La Gnosis ilumina sobre la predestinación y aun preexistencia del individuo, y abarca igualmente el misterio de la escatología. Esconde asimismo la dimensión social, eclesial, de la propia vida. En un sistema cristiano, como el valentinianismo, la Gnosis abre al individuo la perspectiva de su predestinación en el Anthropos (= Cristo/Iglesia) y su destino final a la Unidad en El.

Sobre las analogías externas con otras fórmulas[26] han de prevalecer los elementos específicamente cristianos, por ser ellos *los únicos* que responden satisfactoriamente — según los valentinianos — al cuestionario genérico de todas las Gnosis[27]. El sis-

---

[24] Cf. *Pistis Sophia* cc. 92-93. En la línea de *Sap.* 7, 17-22. Cf. si lubet Bauer, *Leben Jesu* 407.

[25] Cf. Origen., *de Princ.* II 11, 6 K. 190, 13 ss.: « in quibus singulis (caelis) perspiciet primo quidem ea, quae inibi geruntur, secundo vero etiam rationem quare gerantur agnoscet ... ». Otros pasajes interesantes en Recheis, *Engel* 91 ss.

[26] Cf. Porfirio, *de Abstin.* I, 27; *Corpus Hermeticum* I, 21 et passim. Véanse Puech, *Gnose et Temps* 100 s.; Corpus Herm. ed. Nock-Festugière t. I p. 23.

[27] Véase un caso interesante de acomodación del tema, a la doctrina mazdea. Figura en un tratadito manual del s. IV (*Pand Nâmak i Zartusht*).

tema de Valentín y sus discípulos lo confirma ampliamente[28]. Aunque el contenido de la Gnosis verdadera, propugnada por los eclesiásticos[29], tenga la impronta del verdadero y auténtico cristianismo[30].

Le cito según Corbin (*Temps cyclique* 149 s.). Cuestiones que debe conocer todo el mundo a los 15 años: » Quién soy yo y a quién pertenezco? De dónde vine y a dónde retorno? De qué línea y de qué raza soy? Cuál es mi vocación propia en la forma de existencia terrena? ... Vine del mundo celeste, o bien he comenzado a ser en el mundo de la tierra? Pertenezco a Ohrmazd o a Ahriman? A los ángeles o a los demonios?« He aquí las respuestas: » Vine del mundo celeste, no comencé a existir en el mundo terrestre. Fuí originalmente manifestado en estado de espíritu; mi estado original no es el estado terrestre. Pertenezco a Ohrmazd, no a Ahriman; pertenezco a los ángeles no a los demonios ... Soy creatura de Ohrmazd, no creatura de Ahriman. Mi línea y mi raza las tengo de Gayomart (el Anthropos). Tengo por madre a Spandarmat (el Angel de la Tierra), por padre a Ohrmazd ... El cumplimiento de mi vocación consiste en esto: pensar a Ohrmazd como Existencia presente, que desde siempre es y para siempre. Pensarle como Soberanía inmortal, como Ilimitación y como Pureza. Pensar a Ahriman como Negativo puro, que se deshace en nada, como Espíritu Malo que un tiempo no existió en esta creación, pero que un día cesará de existir en la creación de Ohrmazd y se disolverá en el Tiempo final. Considerar a mi propio yo como perteneciente a Ohrmazd y a los Arcángeles«.

[28] Véanse últimamente el *Evang. Ver.* y el *Evang. según Felipe* ... de carácter netamente cristiano.

[29] Para s. Ireneo cf. *adv. haer.* III, 10, 3; 12, 5. 7; 25, 1. Otros lugares en Van den Eynde, *Normes* 134 ss.; Bengsch, *Heilsgeschichte* 161 s. — Para Clemente Al., *Protr.* 115, 4-5; Paed. I, 27, 3. Muchos lugares en Völker, *Der wahrer Gnostiker* 381 ss.

— Para Orígenes, cf. Völker, *Vollkommenheitsideal* 91 ss.; Harl, *Origène* 318 ss. 323 s.

[30] Para el contenido de la Gnosis, entre los heterodoxos cf. H. Ch. Puech, *La Gnose et le Temps* 102; *Manichéisme* 72 y 157 notas 280-282; R. Liechtenhan, *Die Offenbarung im Gnosticismus* 105 ss. (3. Teil: Der Inhalt der Offenbarung).

EL INDIVIDUO Y LA HISTORIA

San Ireneo divide la vida de la humanidad en tres grandes etapas[1]: la fase del Espíritu Santo, hasta la venida de Cristo; la del Verbo, hasta la consumación final; la del Padre, en el reino de la Visión. La Economía del AT se hallaba según él dominada por el Espíritu profético; la del NT, por la Filiación adoptiva; la del Reino definitivo se caracterizará por la Visión del Padre[2].

Los valentinianos conocían otras tres etapas. La Economía se reparte entre el reino de lo material, de lo animal y de lo espiritual. Este último comienza en Cristo (Verbo Humanado). mediante la Gnosis en el Jordán. El hombre supera en El lo racional para entrar en lo intelectivo[3]: primero desde la tierra, luego en el reino transitorio de la Ogdóada, y por último en el definitivo del Pleroma.

En s. Ireneo la Economía resulta siempre homogénea, y afecta a la única universal Iglesia de Cristo. Sus etapas obedecen a la índole creatural del hombre. incapaz de recibir a Dios (« capere Deum ») en cuerpo y alma, desde el primer momento de su existencia. La Vista del Padre, destinada gratuitamente al hombre, requiere una disciplina prolongada, que se inicia en esta vida y nunca terminará, ni siquiera en la patria.

No así para los gnósticos. Su Economía afecta primeramente a la Iglesia de los espirituales. Sólo « per accidens » a la de los hombres animales. Lejos de ser homogénea y universal. representa en la historia un desarrollo triádico — siempre para-

---

[1] Cf. últimamente Aeby, *Missions* 59.

[2] Puede verse *Est. Valent.* I. 138 ss.

[3] Cf. *Evang. sec. Mariam* ed. Till (TU 60), 10, 16 ss.: » Ich sagte zu ihm: « Herr, sieht der Verstand (νοῦς) das Gesicht (ὅραμα), wenn er es sieht, [durch] die Seele (ψυχή) [oder] durch den Geist (πνεῦμα)?» Der Erlöser (σωτήρ) antwortete und sagte: « Er sieht nicht (durch) die Seele (ψυχή) und auch nicht (οὐδέ) durch den Geist (πνεῦμα), sondern (ἀλλά) der Verstand (νοῦς), der in der Mitte zwischen den beiden (ist), der [ist es, der] das Gesicht (ὅραμα) sieht ... »

Puede verse Tert., *de an.* 18 con el comento de Waszink, y de Festugière (*Composition* 148-150).

lelo — en beneficio de la Iglesia de los Escogidos [4]. Se cumple en su integridad, entre los naturalmente espirituales, únicos que compendian el universo todo : lo espiritual del Pleroma y de Sophia, lo animal de la Hebdómada, y lo material del Kosmos. Sintetizan asimismo el triple universo del Kenoma (Ogdóada, Hebdómada, Héxada). Y como le compendian en su constitueión física, así también le resumen en el tiempo, aunque en sentido inverso al de la formación (cronológica) del Universo. Comienzan a vivir como materiales, siguen como animales racionales, y terminan superando lo psíquico para vivir en espíritu.

Juntamente realizan en el tiempo (o vida) individual, la Economía que desarrolla la Historia del Hombre sobre la tierra. La idea que había de orquestar s. Agustín [5], se dejaba sentir ya entre los valentinianos, y se traslucía en lo antropológico, en lo eclesiológico y en la soteriología.

En el fondo está el doble valor, real y representativo, del elemento humano. De una parte, el tránsito del individuo a la Iglesia por él compendiada [6], o lo que es lo mismo, de las primicias a toda la masa [7] ; y de otra parte, el paralelismo entre el desarrollo « a minori ad maius » de la humana psicología y de la Humanidad, se prestaban a tales consideraciones.

De las cuales hay muchas entre los propios eclesiásticos. San Ireneo habla de la Economía seguida por el Verbo en la educación de la Humanidad, hacia la herencia definitiva de la Vida eterna ; como si se tratara de educar a un individuo desde

---

[4] Algo análogo diríamos de la Economía basilidiana. Cf. si lubet Quispel, *L'homme gnostique* 130 s., a propósito de Hippol., *Ref.* VII, 25, 2 ss.

[5] Cf. *de vera religione* 50 : « Sic proportione, Universum genus humanum, cuius tanquam unius hominis vita est ab Adam usque ad finem huius saeculi, ita sub divinae Providentiae legibus administratur ...». Igualmente, *de div. quaest.* 83, q. 44 ; *de civit. Dei* X, 14, 43. Puede verse J. Mausbach, *Die Ethik des heil. Augustinus* I, 317.

[6] Cf. Iren I, 5, 6 (hablando del semen espiritual) : « Quod etiam ipsum Ecclesiam esse dicunt (valentiniani), exemplum superioris Ecclesiae. Et hunc esse in semetipsis hominem volunt, uti habeant animam quidem a Demiurgo, corpus autem a limo, et carneum a materia, spiritalem vero hominem a matre Achamoth». Véase Clem. Al., *Strom.* II, 38, 3 ; *ET* 1, 1 ; 26, 1 et passim. — Más tarde algunos Padres verían en la humanidad de Cristo una naturaleza no sólo representativa, sino realmente universal. Cf. Dom Coustant, *Praef. Gener. ad Hilarium* § 94 ss. : PL 9, 51 s. ; L. Janssens, *Notre Filiation* 235 ss. (s. Cirilo Al.) ; Gregory, *Platonismo Medievale* 35 ss.

[7] Cf. Iren I, 8, 3 : *ET* 58 ; Hippol., *Ref.* V, 12.

su primera plasmación hasta la madurez perfecta. Subrayando la diferencia última entre Dios y el hombre, que lo explica todo. Dios hace, y el hombre es hecho [8]. Dios, siempre el mismo, da sin posible aumento. El hombre cambia de un estadio a otro — comienzo, mediedad, adición, aumento — y nunca cesa de recibir [9].

Dios le educa no para que alcance la limitada perfección de lo creado, sino para hacerle instrumento de su Gloria. volcando en él sus propios bienes.

Los valentinianos tenían las mismas ideas, dentro siempre de la limitación impuesta por la Iglesia espiritual, única que explica la Economía íntegra sobre el mundo. Orígenes acusa injustamente a Heracleón de ignorar que el AT es sombra del futuro [10]. Nuestros gnósticos no eran marcionitas. Las especulaciones de Tolomeo sobre los varios sentidos de la Ley mosaica

---

[8] Filón, *Cherub.* 77 y su reflejo en Iren IV, 39, 2 : « Quemadmodum igitur erit Deus, qui nondum factus est homo? quomodo autem perfectus, nuper effectus? quomodo immortalis, qui in natura mortali non obedivit factori? ... Non enim tu Deum facis, sed Deus te facit ... Facere enim proprium est benignitatis Dei ; fieri autem proprium est hominis naturae». Cf. Smulders, Vig. Chr. 12, 1958, 154-6 ; Audet, *Orientations théologiques* 30 y notas ; véase asimismo Filón, *Leg. alleg.* I. 5 y mis *Est. Valent.* I. 393 s.

[9] Cf. *adv. haer.* IV, 11, 1 s. : « Quomodo autem Scripturae testificantur de eo, nisi ab uno et eodem Deo omnia semper per Verbum revelata et ostensa fuissent credentibus ; aliquando quidem colloquente eo cum suo plasmate, aliquando autem dante legem, aliquando vero exprobrante, aliquando exhortante ac deinceps liberante servum et adoptante in filium, et apto tempore incorruptelae hereditatem praestante ad perfectionem hominis? Plasmavit enim eum in augmentum et incrementum, quemadmodum Scriptura dicit (*Gen.* 1, 28) : » Crescite et multiplicamini«. — Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit ; et quidem qui facit, semper idem est ; quod autem fit, et initium et medietatem et adiectionem et augmentum accipere debet. Et Deus quidem bene facit, bene autem fit homini. Et Deus quidem perfectus in omnibus, ipse sibi aequalis et similis ; totus quum sit lumen et totus mens et totus substantia et fons omnium bonorum ; homo vero profectum percipiens et augmentum ad Deum. Quemadmodum enim Deus semper idem est, sic et homo in Deo inventus semper proficiet ad Deum. Neque enim Deus cessat aliquando in benefaciendo et locupletando hominem ; neque homo cessat beneficium accipere et ditari a Deo».

[10] « Como quien no ve que aquellos bienes (= los del AT) tienen la sombra de los futuros» : Origen., *in Ioh.* XIII 10 : PG 14, 413 C.

salvaban demasiado bien la Economía umbrátil del AT. Las sentencias enigmáticas de los grandes personajes veterotestamentarios provenían de la Sabiduría del Salvador, que los empleaba como instrumentos inconscientes para sus propios fines [11]. Ambos Testamentos los gobernaba la misma Sabiduría.

También aquí los valentinianos dependían de los Ofitas, aunque con un mayor sentido de simplicidad y moderación [12].

---

[11] Cf. Iren I, 7, 3 : « Et multa de hoc semine dicta per prophetas exponunt : quippe quum altioris naturae esset. Multa autem et matrem (Sophiam Achamoth) de superioribus dixisse dicunt ; sed et per hunc et per eas, quae ab hoc factae sunt animae. Ac deinceps dividunt prophetias, aliquid quidem a matre dictum docentes, aliquid a semine, aliquid autem ab ipso Demiurgo, et Iesum tantundem aliquid quidem *a Salvatore* (ἀπὸ τοῦ σωτῆρος) [MSS *Salvatorem*] dixisse, aliquid a matre, aliquid a Demiurgo, quemadmodum ostendemus procedente nobis sermone». — Origen., *fragm. e Com. in Ezech.* t. XX (PG 13, 664 B) : « Tales son los que eligen el Nuevo y condenan el Antiguo Testamento (los marcionitas ?). y los que enseñan que algunas cosas de las Escrituras antiguas provienen de una virtud divina (ἀπὸ θειοτέρας ... δυνάμεως) y (de) la más sublime (καὶ τῆς ἀνωτάτω) [de Sophia, del Salvador ?], otras de (una virtud) inferior (ἀπὸ ὑποδεεστέρας) [del Demiurgo ?]».

Puede asimismo verse Iren. III, 2, 2 ; IV, 35, 1 ss. Merece atención un pasaje de la « Hipóstasis de los Arcontes» (vers. de Schenke en TLZ 83, 1958, 668 s.), según el cual, antes aún de la Ley tenía Dios sus escogidos en el mundo, aunque los interesados no lo echaran de ver. Las potestades del mal no podían sobre ellos. El Espíritu de Verdad, escondido en su interior, los destinaba a la vida inmortal. Habrían de trascurrir tres generaciones hasta que se manifestara el verdadero Hombre : el Espíritu de Verdad, enviado por el Padre.

[12] Cf. Iren. I, 30, 11 (hablando de los ofitas) : « Sic autem prophetas distribuunt : huius quidem Ialdabaoth Moysen fuisse et Iesum Nave et Amos et Abacuc ; illius autem Iao Samuel et Nathan et Ionam et Michaeam ; illius autem Sabaoth Helian et Ioël et Zachariam ; illius autem Adonei Esaiam et Ezechiel et Ieremiam et Daniel ; illius autem Eloei Tobiam et Aggaeum ; illius autem Horei Michaeam et Nahum ; illius autem Astaphaei Hesdram et Sophoniam. Horum igitur unusquisque glorificans suum patrem et deum. *Sophiam et ipsam per eos multa locutam esse* de Primo Homine et incorruptibili Aeone et de illo Christo, qui sursum, dicunt, praemonentem et rememorantem homines in incorruptibile lumen et in Primum Hominem et de descensione Christi ...» Grant (*The Letter* 67 s.) ha tratado de justificar las curiosas relaciones entre los varios dioses planetarios y sus profetas. Y concluye : Whatever the details may mean, the Ophite theory reflects an attempt to provide a rational justification for their source-criticism of the Old Testament.

La cláusula ofítica que subrayamos en nota, les autorizaba para extender a grandes secciones del AT la inspiración de la Sabiduría; y por ende para demostrar la unidad de la Economía del Antiguo y Nuevo Testamento, gobernados en última instancia por un mismo Verbo.

Fuera de la Escuela de Valentín, la Historia del Hombre se mantenía idéntica en líneas generales. La Iglesia espiritual humana había sido dispersa por el Kosmos, como una semilla cualificada para la cual estaba el campo preparado. Basílides la denomina filiedad. Su diseminación no fué casual. Ni la Sabiduría la abandona a merced de la materia. La Iglesia (= Filiedad Tercera) fué dispersa — desde su primera aparición en la simiente cósmica — para un fin muy claro: multiplicarse en la materia, beneficiar a las almas y ser por éstas beneficiada [13].

La cronología del mundo se halla por tanto a merced de la Iglesia espiritual, o Filiedad (Tercera) dispersa en él. Aunque todavía gnósticamente informe en sus miembros, su escondimiento circunstancial no es inoperante. Lo que el hombre interior [14] o pneumático para el alma en que habita, es la Iglesia espiritual informe para el Kosmos. La Filiedad escondida en la materia guarda estrecho parentesco con las demás filiedades, separadas ya del mundo [15]. Basílides pasa por alto — su esquema no se lo permitía — la historia íntima de las dos primeras Filiedades. Mas su común denominación con la dispersa en el kosmos ratifica lo apuntado a propósito del Verbo valentiniano: el paralelismo de su triple existencia, como Verbo del Pleroma, como Logos Crea-

---

[13] Cf. Hippol., *Ref.* VII, 26, 10 (corregir el 26, 9 escrito por Quispel, *L'homme gnostique* 130). — Véase asimismo *Ref.* VII, 25, 2: « Nosotros — dice (Basílides) — los pneumáticos somos hijos, (fuimos) abandonados aquí (en la simiente cósmica amorfa) para adornar y configurar y enderezar y perfeccionar las almas inferiores que por naturaleza tienden a permanecer en esta región (de la materia)». — Para beneficiar y ser beneficiados (εὐεργετεῖν καί εὐεργετεῖσθαι), por interacciones mutuas: cf. ibid. VII, 25, 1 W. 202, 21. Véase también *Ref.* VII, 26, 10 (205, 21); 27, 11 (207, 26); 27, 12 (208, 3). Puede verse Quispel (l. c. 130 s.) y H. Ch. Puech, *La Gnose et le Temps* 94.

[14] Cf. Schlier, *Christus* 33 ss.

[15] Cf. Hippol., *Ref.* VII, 22, 7 ss. Véase Leisegang, *La Gnose* 158 s. — La Filiedad Primera equivale al Unigénito valentiniano; la Segunda, al Salvador; la Tercera, a Sophia Achamoth en su estadio terreno, y por ende a la Iglesia Espiritual terrena. — Cf. si lubet G. G. Scholem, *Les grands courants de la Mystique Juive*, Paris 1950, p. 282 ss. (a propósito del sistema del judío Isaac de Luria).

dor no-humanado, y como Verbo (místicamente) disperso en los miembros de su Iglesia humana.

La Historia de la Tercera Filiedad proyecta en el tiempo — durante el Antiguo y Nuevo Testamento — la vida del Verbo pleromático, con sus dos fases (racional y gnóstica). Y se resume en la vida del Verbo Humanado, Ejemplar inmediato de todo espiritual venido a este mundo.

PROCESO GNOSTICO ENTRE LOS APOSTOLES

Antes del Bautismo del Jordán, el mundo sensible no conoció Iluminación. Mediante el crisma de su Bautismo de Perfección, participaban los gnósticos en el Cristo (= Espíritu Santo) que ungió a Jesús. Descubrían un vínculo estrechísimo — no de sola ejemplaridad — entre la unción personal de Jesús en el Jordán, y la de los discípulos y espirituales todos.

Para definir los elementos cronológicos, distingamos primero entre el Bautismo de Juan, recibido por Jesús, y la Redención o Bautismo en Espíritu, también por él recibida. Recordemos las dos relaciones gnósticas : *a*) entre el Bautismo de Juan y la remisión de pecados, a él ordinariamente vinculada [1] : y *b*) entre el Bautismo de Espíritu y la Perfección (= Iluminación) consiguiente [2].

Nuestros primeros heresiólogos denuncian la causalidad relativa a ambos bautismos : el de Agua confiere la remisión de los pecados, en la Economía de Juan y de la Magna Iglesia que la perpetúa ; el de Redención confiere la Gnosis o Perfección [3].

---

[1] Cf. tamen lo que dijimos arriba (p. 229) sobre el Agua en el rito valentiniano de la Redención.

[2] Cf. Iren I, 21, 2 : « Et Baptisma quidem apparentis Iesu in remissionem esse peccatorum ; Redemtionem autem esse eius, qui in eo descenderit Spiritus, ad perfectionem ; et illud quidem animale, illam autem spiritalem esse repromittunt. Et Baptisma quidem a Ioanne annuntiatum in paenitentiam ; Redemtionem autem eius, qui in eo est, Christi positam esse ad perfectionem : et hoc esse de quo dicit (*Lc.* 12, 50) : » Aliud Baptisma habeo Baptizari et valde propero ad illud«. Sed et filii Zebedaei, matre ipsorum postulante ut sedere faceret eos a dextris et a sinistris cum eo in regno, hanc apposuisse Redemtionem Dominum dicunt dicentem (*Mc.* 10, 38) : » Potestis Baptisma baptizari, quod ego habeo baptizari ?« Et Paulum manifeste dicunt eam, quae sit in Christo Iesu Redemtionem saepissime ostendisse ; et esse hanc eam, quae ab ipsis varie et inconsonanter traditur».

[3] Resulta de particular interés, por su terminología gnóstica, un pasaje de s. Justino (*Dial* 14, 1) : « Según eso, nosotros hemos creído (ἐπιστεύσαμεν) mediante el lavatorio de la penitencia y de la Gnosis de Dios (διὰ τοῦ λουτροῦ οὖν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ), instituído por el pecado de los pueblos de Dios ... y conocemos que este mismo bautismo que anunciaba

El Bautismo de Redención tiene otros efectos anteriores a la estricta Gnosis. Uno de ellos, la Santificación. El Espíritu, que sólo desciende sobre los « privilegiados », los santifica y unge y deifica. La mente, ungida con el Espíritu y confirmada por El, se torna capaz de intuir, contemplar a Dios. Otro de los efectos, el Bautismo en el Nombre de Cristo. Entiéndase, en el Nombre Invisible de Cristo, el cual sella al individuo confiriéndole la índole (espiritualmente) masculina. Aquí interviene el « ángel » (espiritual), destinado por esposo celeste al individuo humano. El « ángel » viene a ser una letra del Nombre Invisible de Cristo. Su Salud está interesada en la del hombre. Y viceversa [4], el hombre espiritual ha de invocar para su Iluminación al « ángel » a que le destinó Dios ; mejor, en quien Dios le predestinó [5].

Jesús recibió en el Jordán al « Angel del Pleroma » (= el Cristo) [6] para su personal Iluminación. El individuo llama sobre sí al « ángel » propio para su Iluminación. El Nombre que descendió sobre Jesús era el Nombre total del Pleroma, el Hijo, compendio de todas las letras y Eones. El que desciende sobre el particular es un nombre o elemento (= letra) parcial, porción infinitesimal del Nombre Unico [7].

* * *

Vengamos a los Apóstoles. ¿ Cuándo les bautizó el Salvador en su Espíritu ? La respuesta negativa es fácil : no antes de su glorificación. El texto de *Ioh.* 7, 39 — muy socorrido por Orígenes — apenas deja lugar a duda : « Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum : nondum enim erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus ».

Caifás profetizó [8], mas no mediante el Espíritu Santo : « Por-

---

(*Isaías* 52, 10 ss.) [cf. *Dial* 13 per totum], el único capaz de limpiar a los penitentes, es el Agua de Vida ...».

El Santo conocía a los valentinianos, y había escrito una obra contra todas las herejías (cf. 1 *Apol.* 26 in fine). Véase Eusebio *HE* IV, 11, 10 ; Hilgenfeld, *Ketzergeschichte* 21-30 ; si lubet Feder, *Justin* 216 s.

[4] *ET* 35, 3-4 ; Origen., *in Ioh.* XIII, 11 Pr. 235, 16 ss. Cf. si lubet Markus, *Pleroma* 204.

[5] Cf. *ET* 41, 2.

[6] Cf. *ET* 43, 2.

[7] Para esta terminología cf. Iren I, 14-15 sobre todo I, 14, 2.

[8] Según *Ioh.* 11, 51.

que si no había Espíritu, ni siquiera en los Apóstoles, antes de ser Jesús glorificado, cuánto menos lo habría en Caifás »[9].

El Salvador bautizó a los Apóstoles a raíz de su glorificación. ¿ En el Cenáculo, el día mismo de su Resurrección, o en Pentecostés ?

La fórmula valentiniana del Bautismo gnóstico recuerda mucho la cláusula de *Mt.* 28, 19 ; y convendría, al parecer, situarla en los XVIII meses de la vida gloriosa[10].

¿ Figuraba como fórmula vinculada por el propio Salvador al Bautismo de Redención ? ¿ Nació en la atmósfera de revelaciones a que daba lugar la prolongada estancia de XVIII meses, entre los discípulos preordenados ?[11]

Los valentinianos por otra parte, igual que Orígenes[12], dieron mucha importancia a la efusión del Espíritu sobre los discípulos en el Cenáculo, a raíz de la resurrección. En gran parte, porque según idea destacada luego por s. Cirilo Al.[13] los Apóstoles eran las primicias de cuantos recibirían el Espíritu de Adopción ; y su santificación, causa ejemplar de la de los espirituales.

De creer a algunas noticias de s. Ireneo, no todos los Apóstoles tuvieron igual dignidad[14] para los valentinianos. Más aún, los Apóstoles no eran espirituales, sino psíquicos, ni conocieron por tanto la Verdad. El propio Pedro la ignoró, y no estuvo en posesión de la Gnosis.

Según otras noticias, los Apóstoles, al igual del Maestro, practicaron una doble enseñanza : dando a los fieles de la Magna

---

[9] Orígenes, *in Ioh.* XXVIII 15 (13) Pr. 408, 35 ss. Cf. Harl, *Origène* 178 ss.

[10] Baste un simple cotejo :

Mt. 28, 19	Iren I, 21, 3
baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Cf. *ET* 76, 3 : περιιόντες κηρύσσετε, καὶ τοὺς πιστεύοντας βαπτίζετε εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος.	In Nomen Incogniti Patris omnium, in Veritatem Matrem omnium (= Primam Foeminam = Spiritum Sanctum), in (Christum Filium) descendentem [ad] Jesum, ad unitionem et redemtionem et communionem virtutum.

[11] Cf. Iren I, 3, 2 ; I, 30. 14 ; *Asc. Isaiae* IX 16. Neander, *Gnostische Systeme* 242 s. ; y sobre todo C. Schmidt, *Gnostische Schriften* (TU VIII) 438 s.

[12] Cf. Harl, *Origène* 181 n. 106 ; 182 n. 110.

[13] *De adorat.* IX PG 68, 613 C. Cf. L. Janssens, *Notre Filiation* 264.

[14] Véanse las noticias reunidas en Sagnard, *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies* livre III p. 46 s.

Iglesia una doctrina psíquica, y a los iniciados la revelación del Cristo Superior. Lo cual supone el conocimiento de la Gnosis, o la iniciación en ella de los Apóstoles [15].

Desgraciadamente s. Ireneo no declara aparte la doctrina valentiniana sobre los Apóstoles, y sus noticias tampoco ofrecen demasiadas garantías de precisión. A no dudarlo, Pablo era espiritual [16]. Y lo mismo los hagiógrafos del NT y los autores de Apócrifos apostólicos, como Matías, Tomás, Felipe ; así como todos aquellos que constituyen objeto de Actas gnósticas, como Andrés, Bartolomé ... Por este medio, fácil sería demostrar que los Apóstoles — a excepción de Judas — eran todos espirituales. Se halla además el testimonio indirecto de Heracleón, sobre el martirio incruento de Mateo, Felipe, Tomás, Leví (*sic*) y otros muchos [17].

Fuera de s. Ireneo hay documentos demasiado explícitos, que prueban además el tiempo de la Iluminación de los Apóstoles. Escribe el autor de *Exc. ex Theod.* 3 :

> 1. Habiendo pues venido (al mundo) el Salvador, despertó al alma e inflamó la centella. Porque las palabras del Señor son virtud. Por eso dijo (*Mt.* 5, 16) : » Resplandezca vuestra Luz ante los hombres «.
> 2. Y después de la resurrección, inspirando el Espíritu (Santo) a los Apóstoles, disipó (con él) el barro, como ceniza, y lo separó, mientras inflamaba y vivificaba la centella.

No hay aquí limitación alguna. El Resucitado inspira sobre los Apóstoles del Cenáculo, sin distinción [18]. Todos ellos poseen la centella, y han sido Iluminados y santificados.

---

[15] El propio Sagnard (l. c. p. 47, 1) señala la contradicción. Cf. sobre todo Grant, *The Letter* 69.

[16] Cf. Iren III, 2, 1 ; *ET* 23, 3. El tipo preferido del hombre espiritual, a juzgar por Iren III, 13, 1 : « eos autem qui dicunt, solum Paulum veritatem cognovisse per revelationem manifestatum est mysterium ...». Otros muchos testimonios en J. Wagenmann, *Stellung des Apostels Paulus* 113 ss.

Sobre el largo uso de sus epístolas en la Escuela de Valentín, cf. Zahn, *GK* I. 751 ss.

[17] Véase *Est. Valent.* V. 1 ss.

[18] Judas prob. era « material» y abocado a la condenación. Tomás, el ausente del Cenáculo, era según los valentinianos, naasenos y otros, claramente espiritual : cf. J. Doresse, *L'Évang. de Thomas* 38-40 ; H. Ch. Puech, apud Hennecke, *NT. Apokryphen*[3] p. 199 ss. ; y entre los anteriores R. A. Lipsius, *Apokryphen* I. 63 ss. y sobre todo 228 ss.

La centella es el hombre espiritual, y simboliza la Iglesia enterrada y dispersa en el mundo [19]. Antes de la Gnosis vive escondida, como en cenizas, en el hombre y mundo hílico, dominado por la vida inferior. Con la infusión del Espíritu se enciende e inflama, liberándose de todo ajeno elemento.

ET 3 silencia pormenores de interés, no reclamados por la exegesis. El Espíritu (= Soplo) del Resucitado aviva la centella, disipando como ceniza lo material; y — a juzgar por un fragmento de Valentín — « expulsando del corazón todo espíritu maligno » (παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας). El Salvador actuaba como instrumento del Dios Bueno, a quien toca señalar en su providencia el momento de la manifestación del Hijo. El instrumento directo e inmediato fué la humanidad rediviva del Salvador, no su divinidad. Al decir « recibid el Espíritu Santo » no actuaba simplemente el Verbo [20], sino la humanidad resucitada, hecha instrumento apto para la infusión de un Espíritu « connaturalizado » al hombre [21].

> » Empero Uno hay Bueno [22] cuya libertad (de lenguaje es) la manifestación mediante el Hijo [23]. Y sólo por su medio puede el corazón hacerse puro, una vez lanzado del corazón todo espíritu maligno. En efecto, muchos espíritus habitan en él y no le dejan ser puro, sino que cada uno de ellos lleva a cabo sus propias obras, ultrajándole muchas veces con inconvenientes concupiscencias. El corazón, a mi entender, sufre algo de lo que

---

[19] Cf. los lugares acumulados por Bousset, *Kyrios Christos* 190. 195, 2. 199; Sagnard, *Gnose* 441. 395. 549. 559.

[20] Como enseñaría más tarde Marcelo de Ancira: cf. fragm. 68 ed. Klostermann de Eusebio, *Eccl. Theol.* Véase Gericke, *Marcell von Ancyra*, Halle 1940 p. 161 s.

[21] Cf. Cyr. Alex., *in Ioh.* IV, 7: PG 73, 691 A. — Muy bien Burghardt (*Image of God.* 116, 42) hablando del « soplo » de Cristo sobre los Apóstoles, según s. Cirilo Al.: Not simply a parallel with the original communication of the Spirit in Gn. 2 : 7, but an aspect of the instrumental role of Christ's humanity in the bestowal of the Spirit. — Y cita en el mismo sentido a Janssens, *Notre Filiation* 262-4. La teología del Alejandrino coincide aquí con la valentiniana; supuesta siempre la diferencia radical sobre la índole de la humanidad de Jesús.

[22] Cf. *Mc.* 10, 18 y paralelos.

[23] Sentido: el cual se manifiesta mediante el Hijo a aquellos a quienes libremente desea hablar. Dándoseles a conocer, mediante el Hijo, como Gnosis suya personal. Cf. *Evang. Ver.* 16, 32 ss. 19, 6 ss.

le pasa al mesón, al que le horadan y socavan y llenan de inmundicias frecuentemente gentes sin vergüenza ni consideración para el sitio en que viven, como ajeno que es [24]. Lo propio (le ocurre) también al corazón impuro, mientras no da (en suerte) con la Providencia [25]. Viene a ser habitación de muchos demonios. Pero cuando el Padre, Unico Bueno, se apodera de él, queda santificado y resplandece de luz ; y así quien tal corazón posee se llena de felicidad, porque verá a Dios « [26].

Los actores del drama gnóstico son de un lado el corazón humano [27], lleno de espíritus malos que actúan con arreglo a sus tendencias ; y de otro las tres personas divinas [28] : el Dios Bueno (= el Padre) cuya providencia libre determina visitar y santificar el corazón ; el Hijo, por cuyo medio se manifiesta Dios (ἡ διὰ τοῦ Υἱοῦ φανέρωσις), como Gnosis personal del Padre ; y el Espíritu Santo, infundido por el Hijo para santificar al hombre.

La dificultad obvia que presenta Clemente a semejante ideología confirma un aspecto de la Gnosis, su aparición libre y gratuita. Dios sigue con sus « hijos naturales » una providencia cronológicamente indefinible. Les mantiene ignorantes de sí, todo el tiempo que Le parece, dejando obrar otros elementos y espíritus. La educación racional sólo dispone indirectamente a la Gnosis, purificando el corazón de malas inclinaciones. La purificación absoluta, y la Iluminación que beatifica vendrán a la hora señalada por Dios.

Así en Valentín, y así entre sus discípulos. La Iluminación de los Apóstoles no hace excepción.

En la escena del Cenáculo descubrimos en efecto el primer Bautismo de Redención hecho por el Salvador Hombre. El *Evang. Ver.* incardina la Gnosis del Padre y la Revelación del Hijo a la aparición del Salvador resucitado : mejor aún, a la acción del Espíritu que resucita al Salvador :

---

[24] Cf. *Evang. Ver.* 25, 19 ss.

[25] Mientras no suena para él la hora de la Providencia.

[26] Valentín, apud Clemente Al., *Strom.* II, 114, 3-6. Cf. si lubet I. de Beausobre, *Manichée* II. 20 ss.

[27] Recuérdese la psicología entonces muy general, y predominante en la Estoa. El corazón, sede del ἡγεμονικόν. Cf. L. Stein, *Die Psychologie der Stoa* I. 133 ss.

[28] Hablamos de « personas», sin prejuzgar el punto oscuro del modalismo valentiniano.

Et l'Esprit, avec empressement [29], est venu à Lui [30] quand il le resuscitait. Venu à l'aide de celui qui était étendu par terre [31], il l'a dressé sur les pieds, car, aussi bien, il n'avait pas encore ressurgi. La Gnose du Père [32] et la révélation [33] de Son Fils il leur donna la possibilité de les connaître. Car, lorsqu'ils l'eurent vu et entendu, il les fit goûter à lui, le sentir, et toucher le Fils bien-

---

[29] Till (ZNW 50, 1959, 177) perfila muy bien la versión, indicando en nota sus límites de probabilidad. Traduce así: » Der Geist (πνεῦμα) kam eiligst zu ihm [Wörtlich: der Geist, der eilte, lief hinter ihm ...], um (?) ihn aufzurichten [Oder: als er sich (oder: ihn) aufrichtete ...]. Nachdem er dem am Boden Hingestreckten die Hand gereicht hatte, liess er ihn auf seinen Füssen feststehen, denn er war ja (δέ) noch nicht auferstanden«. — R. McL. Wilson (*The Gnostic Problem* 160) había ya descubierto aquí una clara alusión a la resurrección de Cristo. Till en cambio cree más bien « dass es sich um die Belebung und Aufrichtung des Unwissenden durch den das Wissen vermittelnden Geist handelt »: a mi juicio, equivocadamente. El estado de Jesús en el sepulcro puede muy bien simbolizar al individuo terreno; como su resurrección simboliza la ἀνάστασις gnóstica del hombre espiritual. Los dos planos son esenciales al pensamiento valentiniano, sobre todo en los grandes fastos de la vida de Jesús.

[30] El Espíritu Santo (= Cristo Superior) unióse nuevamente a Jesús para resucitarle, previa separación, o — lo que creo más probable — se le dejó sentir nuevamente resucitándole. Cf. Gregorianum 40, 1959, 487 ss. 636 ss. — La manera de *reunir* los elementos del Salvador, luego de su previo análisis en la muerte, planteaba serios problemas a la cristología primera, como lo atestigua Orígenes en su *Dialektos* 7-8 Scherer 136. 13 ss.; Iren., *Epideix.* 73 con las notas de Froidevaux.

[31] Mejor « am Boden, auf dem Boden». Dos alusiones probables: a) a Jesús en el sepulcro, símbolo del hombre (resp. Iglesia espiritual terrena) en estado de muerte (cf. *ET* 67) o de sueño (cf. *ET* 2) antes de resucitado (= iluminado); *b*) al Anthropos (mítico) yacente sin fuerzas para levantarse de la tierra (cf. Hippol., *Ref.* V, 7, 3. 6 s. con los paralelos señalados por Wendland).

[32] Mejor « Die Erkenntnis vom Vater», a saber, la Gnosis proveniente del Padre. Cf. Till, *Bemerkungen* 277.

[33] Till (ZNW 177) traduce: » Das Wissen vom Vater und die Offenbarung (oder: das Erschienen) seines Sohnes machte er ihnen zugänglich (? wörtlich: er gab ihnen Möglichkeit zu erkennen). Denn (γάρ) nachdem sie ihn gesehen und gehört hatten, gewährte (wörtlich: gab) er ihnen, dass sie von ihm kosten und dass sie ihn riechen und dass sie Macht gewinnen über den geliebten Sohn, nachdem er, sie den unfassbaren Vater lehrend, aufgetreten war. Nachdem er das in sie geblasen hatte, was im Gedanken war, seinen (= des Vaters) Willen tuend, nachdem viele das Licht empfangen hatten, wandten sie sich ihm zu ...«

aimé[34]. Il apparut, les instruisant sur le Père, cet Incompréhensible. Il insufla en eux ce qui est dans la Pensée[35], en accomplissant Sa Volonté[36].

La Gnosis de los Apóstoles arranca de la Resurrección de Jesús. Antes de su muerte, el Salvador vivía personal y humanamente en posesión del Espíritu y de la Vista del Padre. Mas no los Apóstoles. Ni eran éstos dignos de tal Don. Entre tanto, habíales anunciado, como Mesías, algunos misterios : los unos en tipos y entre misterios, los otros en parábolas y enigmas[37], ratificando el Evangelio con milagros ; pero dejando para luego (de Iluminados por el Espíritu) la enseñanza clara y desnuda[38].

La Gnosis era una Resurrección. Para los valentinianos, no había ἀνάστασις carnal. Ni la de Jesús lo fué, ni había de serlo la de la Iglesia. La única verdadera radicaba en la Iluminación[39].

---

[34] En las apariciones de Jesús.

[35] Alude al Espíritu Santo o « Espíritu del Pensamiento del Padre», de que habla *ET* 16 : τὸ πνεῦμα τῆς Ἐνθυμήσεως τοῦ Πατρός.

[36] *Evang. Ver.* 30, 16-35.

[37] Cf. *ET* 66. Véase más tarde p. 473 ss.

[38] Cf. s. Epifanio, *Pan. haer.* 33, 7, 9.

[39] El error databa, entre los cristianos, de los tiempos de s. Pablo. El Apóstol le denuncia en 2 *Tim.* 2, 18 : « (ex quibus est Hymenaeus et Philetus) qui a veritate exciderunt dicentes resurrectionem esse iam factam, et subverterunt quorundam fidem» (cf. la nota de C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales* 355). De creer a s. Hipólito, el error partió de Nicolás (fragm. I *de resurrect.* ed. Achelis 251, 10 ss.) : « Dieser (= Nikolaus) nun führte (sie) [= la secta Nicolaíta] von einem fremden Geiste angetrieben, in der Weise als Erster ein, indem er behauptete, die Auferstehung sei bereits geschehen, wobei er unter Auferstehung dies verstand, dass wir an Christus glauben und die Waschung (der Taufe) empfangen, eine Auferstehung des Fleisches aber bestritt. Und da nun Viele von ihm Anlass nahmen, gründeten sie Sekten. Unter ihnen standen vornehmlich die sogenannten Gnostiker auf, zu denen Hymenaeus und Philetus gehörten, über die der Apostel schreibt ...». S. Ireneo descubre el mismo error en Menandro (*adv. haer.* I, 23, 5 in fine) : « Resurrectionem enim per id, quod est in eum baptisma, accipere eius discipulos, et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales». La atribución a Menandro figuraba ya en s. Justino (1 *Apol.* 26, 4), copiado por Eusebio (*HE* 3, 26, 3) [cf. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte* 188 ; Waszink, *comm. Tert. de anima* c. 50 p. 519 ; Edsman, *Baptême de feu* 178 ; H. Ch. Puech, *Gnose et Temps* 109 s. nota 77 ; *Apocalypse d'Allogène* (Mélanges Cumont II) 953 n. 3 ; Puech-Quispel, *Les écrits gnostiques* ... VC 8, 1954 40 ss. ; C. Schmidt, *Gespräche* 525 s.]. San Justino (*Dial.* 80, 4) denuncia entre gente que se decía cristiana una doctrina interesante : « Y si vosotros habéis tropezado con algunos que se llaman

Los espirituales pasaban con ella de las tinieblas a la Luz, de la muerte a la Vida. Hijos de muerte, mientras vivían en carne

---

cristianos y no confiesan eso, sino que se atreven a blasfemar del Dios de Abrahán y de Isaac y de Jacob, y dicen que no hay resurrección de los muertos, sino que en el momento de morir son sus almas recibidas en el cielo, no los tengáis por cristianos ... Yo por mi parte, y si hay algunos otros cristianos de recto sentir en todo (ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί), no sólo admitimos la futura resurrección de la carne, sino también mil años en Jerusalén, reconstruída, hermoseada y dilatada como lo prometen Ezequiel, Isaías y los otros profetas». — Según Otto, el Santo alude a los Gnósticos y a los Marcionitas. El P. Finé ha visto muy bien el problema que plantea este pasaje en cotejo con Iren V, 31, 1 s. y estima se ha de distinguir una doble facción: *a*) la de cristianos que se creían ortodoxos, a pesar de negar la resurrección de la carne. A ellos aludiría s. Justino (l. c.) y ciertamente s. Ireneo (V, 31, 1): « Quoniam autem quidam *ex his qui putantur recte credidisse*, supergrediuntur ordinem promotionis iustorum et modos meditationis ad incorruptelam ignorant, *haereticos sensus in se habentes*: haeretici enim ... Qui ergo universam reprobant resurrectionem, et quantum in ipsis est, auferunt eam de medio, quid mirum est, si nec ordinem resurrectionis sciunt; nolentes intelligere, quoniam si haec ita essent, quemadmodum dicunt, ipse utique Dominus *in quem se dicunt credere*, non in tertia die fecisset resurrectionem; sed super crucem exspirans, confestim utique abiisset sursum, relinquens corpus terrae?» *b*) la de los herejes, a quienes los pretendidos cristianos ortodoxos se parecen (los valentinianos): « haeretici enim despicientes plasmationem Dei et non suscipientes salutem carnis suae, contemnentes autem et repromissionem Dei, et totum supergredientes Deum sensu, simul atque mortui fuerint, dicunt se supergredi caelos et Demiurgum, et ire ad Matrem vel ad eum qui ab ipsis affingitur Patrem».

Conjugando las noticias de s. Justino y s. Ireneo (cf. *adversus haer.* V, 31, 1-2 ex integro), los pretendidos « ortodoxos» negaban la resurrección total, y sólo admitían la del alma, fundada no precisamente en la Iluminación anterior a la muerte (como querían los gnósticos), sino en el hecho de su asunción directa al cielo al instante mismo de la muerte. Muy bien el P. Finé (*Tertullian* 33): « sie eine ὁλόκληρος ἀνάστασις ablehnen, d. h. eine leibliche Auferstehung; sie deuten die Auferstehung allegorisch-gnostisch als blosse Auferstehung der Seele: Es handelt sich also um Psychiker, die durchaus solche sein wollen, aber mit der Gnosis darin übereinstimmen dass sie deren Seelenaufstieg nach dem Tode unter Zurücklassung des Leibes noch mitmachen, der aber nach ihnen beim Demiurgen zu Ende ist, während die Valentinianer bei ihrem Aufstieg auch noch die Seelen zurücklassen, bevor sie ins Pleroma eingehen». Véase también ibid. 32. 34 ss. y 44. Sobre la doctrina valentiniana estamos muy bien informados, dentro y fuera de s. Ireneo. He aquí unos textos:

Evang. sec. Phil. Labib 104, 15 ss. (Schenke § 21): « Diejenigen, die behaupten, dass der Herr zuerst gestorben sei und (dann) auferstand, irren

como abortos de la Mujer Superior, la Gnosis les convierte en hijos del Hombre, dignos de entrar en la Cámara Nupcial (= el

---

sich (πλανᾶ). Denn er erstand zuerst auf und (dann) starb er. Wenn jemand nicht vorher die Auferstehung (ἀνάστασις) erlangt, wird er *nicht* sterben [Schenke no quiere traducir la partícula negativa, que denuncia en nota : *fnamou*]. So wahr Gott lebt, wird jener sterben ! [Schenke introduce aquí la negación leyendo « wird jener *nicht* sterben »]. — La idea me parece clara. Antes ha de ser la Iluminación, luego la muerte. Lo fué en el Ejemplar (Jesús), y lo será en el gnóstico, que muere a su vida anterior *mediante la* Iluminación. La muerte física no cuenta.

El sentido se esclarece más tarde (Labib 121, 1 ss. : Schenke § 90) : « Diejenigen, die behaupten : Man wird zuerst sterben und (dann) auferstehen, irren sich (πλανᾶ). Wenn man nicht zuerst die Auferstehung (ἀνάστασις) empfängt, während man noch lebt, wird man beim Tode nichts empfangen. Entsprechend redet man auch über die Taufe (βάπτισμα), wobei man sagt : Etwas Grosses ist die Taufe (βάπτισμα), weil man, wenn man sie empfängt, leben wird ».

Es menester haber resucitado primero a nueva vida (con la Gnosis) antes de abandonar ésta. De lo contrario nada se recibe al morir (físicamente). Los valentinianos del *Evang. sec. Phil.* unían la Iluminación al Bautismo (de Perfección), igual que los de otros documentos. La resurrección está en la Gnosis y va vinculada al Bautismo Perfecto.

Iren II, 31, 2 : « esse autem resurrectionem a mortuis agnitionem eius quae ab eis dicitur Veritatis » ; cf. Hippol., *Ref.* V, 8, 24 (véase E. Fascher, *Anastasis-Resurrectio-Auferstehung*, ZNW 40, 1941, 201 s.).

Tert., *de res. carnis* 19 : « Itaque et resurrectionem eam vindicandam, qua quis adita veritate redanimatus et revivificatus deo ignorantiae morte discussa velut de sepulchro veteris hominis eruperit ... Exinde ergo resurrectionem fide consecutos cum domino esse, cum eum in baptismate induerint ... Hoc denique ingenio etiam conloquiis saepe nostros decipere consueverunt, quasi ipsi resurrectionem admittant. Vae, inquiunt, qui non in hac carne resurrexerit ... Tacite autem secundum conscientiam suam hoc sentiunt : Vae qui non, dum in hac carne est, cognoverit arcana haeretica. Hoc est enim apud illos resurrectio » ; ibid. 2 (26, 12) : « dimidiam agnoscunt resurrectionem, solius scilicet animae ». Cf. Finé, *Tertullian* 44 s. Véase asimismo Tert., *de praescr.* 33 : « Aeque tangit eos (versus ille 2 *Tim.* 2, 18) qui dicerent factam iam resurrectionem : sic Valentiniani asseverant ». Cf. ps. Tert., *adv. omnes haer.* 6 ; ps. Iustin., *de resurrect.* 7-8. Orígenes, *de Princ.* II, 10, 1 : « Confitentur etiam ipsi quia resurrectio sit mortuorum. Offenduntur quidem in ecclesiastica fide, quod velut stulte et penitus insipienter de resurrectione credamus, praecipue haeretici, quibus hoc modo arbitror respondendum. Si confitentur etiam ipsi quia resurrectio sit mortuorum, respondeant nobis : quid est quod mortuum est, nonne corpus... ? » El Alejandrino sentía con la Iglesia, pero en alguna ocasión apunta una idea peligrosa (*comm. in Roman.* lib. V c. 9 PG 14, 1047 CD) : « Quod duplex intelligitur resurrectio : una qua mente et proposito ac fide cum Christo

Pleroma)[40]. De elementos femeninos les transforma en masculinos, como los ángeles a que espiritualmente se unen[41].

Era obvio que Jesús tratara de hacer ver con su propia Muerte y Resurrección sensibles, la resurrección y muerte de la Iglesia que vino a salvar. Y que vinculara singularmente a su Humanidad — muerta y ressurrecta — la colación a otros, de una Gnosis que poseía desde el Jordán. Pero hubo razones más íntimas.

La Humanidad de Jesús, *no-material*, se hallaba libre de corrupción y muerte. Y en virtud de la unión plena con el Verbo = Cristo, poseía desde el Bautismo la impecabilidad y aun la beatitud incompatible con la Pasión y Muerte[12]. Mas no era

---

a terrenis resurgimus ut caelestia cogitemus et futura requiramus; alia quae generalis omnium erit in carne resurrectio. Ergo quae secundum mentem est ex fide resurrectio, iam in his qui « ea quae sursum sunt sapiunt, ubi Christus est in dextera Dei» videtur impleta. Generalis autem illa carnis resurrectio quae ad omnes pertinet, adhuc futura est: quia haec in primo, illa in secundo Domini complebitur adventu». La doctrina tiene verdadero sabor origeniano: además puede verse Scherer, *Le Commentaire d'Origène* 222, 14 ss.; *in* 1 *Cor.* 15, 20-3 ed. Jenkins JTS 10 (1908-9) 45 s. Agregar *in Rom.* lib. IV c. 7 PG 14, 985 B; JTS 13, 363, 12 ss. — El Alejandrino acomoda a la resurrección en Cristo una idea filoniana (*de vita contemplativa* 13). Véase asimismo *Oda Salom.* 17, 4; 21, 2; 25, 8; 34, 5. Cf. F. M. Braun, *L'énigme des Odes de Salomon*, Rev. Thom. 57 (1957) 614 n. 3.

La idea gnóstica de la doble *anastasis* es correlativa a la de la doble muerte. Porfirio (*sententiae* 9) habla de las dos muertes, una natural y otra (mística) de la iniciación. De forma análoga, Macrobio (*in Somn. Scip.* I. 13, 6-8). Cf. Magnien, *Eleusis* 117. — Tanto Orígenes como los gnósticos recogieron una doctrina ambiental, dándole forma cristiana, mediante el concepto bíblico de *anastasis*, aplicado a su propia iniciación.

[40] Cf. omnino *ET* 67 s.

[41] Cf. *ET* 2.

[42] La figura del Señor adquiere en el Jordán una nueva dimensión. Hasta entonces inocente, se hace en adelante impecable. Mas no por eso adquiere « sensiblemente» las cualidades *todas*, proporcionadas al Gnóstico. Los individuos Iluminados pasan a un plano inaccesible a las potencias del mal. Son superiores incluso al Demiurgo (= *Basiléus*: cf. Iren I, 5, 1), ἀβασίλευτοι. Cf. Hippol., *Ref.* V, 8, 2; véase C. Schmidt TU 8 p. 644. Siendo el *Basiléus* el Demiurgo, ἀβασίλευτος significa una condición superior a él: « no sujeta al Demiurgo». Tal v. gr. la Jerusalén Celeste, mansión de incorruptibilidad, de independencia y ἀβασίλευτος [*Cod. Bruce* ed. Schmidt GCS 352, 11; Baynes, *Coptic Gnostic Treatise* 137 n. 4]. El verbo βασιλεύω encierra entre gnósticos marcado sabor psíquico, peyorativo. Cf. Hippol., *Ref.* VII, 25, 2 s.; *Homil. ps. clem.* VIII 21; si lubet Boyancé,

todavía instrumento apto para infundir su propio Espíritu a la Iglesia de los escogidos. El haberla asumido « secundum primitias » se requería, mas no bastaba a tal fin. Jesús debía presentarse lo mismo a vivos que a muertos, con eficacia para infundirles su Espíritu, *a título eclesiológico.*

Había en efecto merecido a título individual la Iluminación [43] mediante una vida perfecta en lo racional. Pero debía merecerla también para su Iglesia. En tal sentido, la vida pública de XII meses — en que Jesús entendía su Mesianidad y misión de Salvador — debía terminar con un acto « eclesiológicamente » meritorio. Ninguno mejor que la Pasión y Muerte. En ella Jesús vióse abandonado, para los efectos de beatitud y otros connaturales a la Gnosis, del Espíritu revestido en el Jordán. Sintió el desamparo del Cristo Superior y del Padre. Y no obstante, se entregó a los designios del Alto [44].

Yo creo que los valentinianos tuvieron en cuenta *Hebr.* 2, 10 [45] para probar la necesidad de la pasión en orden a la τελείωσις del propio Cristo. La idea apunta asimismo en *Hebr.* 2, 9. Por desgracia, ni los valentinianos ni los primeros autores eclesiásticos recogieron aquel versículo [46]. Pero su exegesis apenas les

---

Songe 144 *nota* ; J. Kroll, *Lehren* 280. Los gnósticos no están a merced de él ni de sus ángeles. *A fortiori*, del Arconte de este mundo y de los suyos. De ahí el epíteto ἀσάλευτοι [Lit. «no sujetos a sacudimiento». Cf. C. Schmidt GCS *Kopt. Schr.* index ad v. ἀσάλευτος].

Y sin embargo, el Salvador después del Bautismo fué sacudido [Cf. *ET* 85, 1 : σαλεύεται]. Mas «para ejemplo nuestro» (εἰς ἡμετέρον τύπον). Aspecto curioso de la Economía soteriológica valentiniana. « Para ejemplo» de los hombres consiente en someterse a veces a un régimen de tentaciones impropio del puro gnóstico, y mucho más del Unigénito de Dios. Y por amor a su Iglesia se sujetará también a la Pasión y Muerte.

[43] No entro aquí a estudiar la índole de tal mérito.

[44] Otros particulares véanse en Gregorianum 40, 1959, 467 ss. 487 ss.

[45] Decebat enim eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consumare (τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι).

[46] Como le recogieron más tarde el Crisóstomo y sobre todo su amigo Teodoro Mops. (cf. *Homil. Cat.* VIII § 7 ed. Tonneau 197) : « et lui-même (le Verbe) *le perfectiona par sa passion*, selon le mot du bienheureux Paul (*Hebr.* 2, 10). Et il reçut les souffrances selon sa nature, ayant besoin de Celui qui par les souffrances le sauve, de Celui qui transforma sa nature, la rendit impassible et lui fit une couronne de ses souffrances ; mais (le Verbe) demeure en lui et est impassible par nature, et peut rendre impassible celui-même qui est passible. C'est de la sorte qu'il *perfectionna par les souffrances* « *la forme d'esclave* » assumée, son temple, cet homme assumé

crearía dificultad. La vida de Cristo en cuanto hombre [47] hubo de realizarse de lleno en su humanidad individual, según las leyes naturales; y juntamente, según su destino soteriológico, como Cabeza del género humano.

En tal orden de cosas, la Pasión hubo de actuar en la humanidad de Jesús de forma decisiva, para consumarla (τελειῶσαι) haciéndola impasible [48], superior a las humanas pasiones; y preparando simbólica y aun físicamente el tránsito del elemento animal a la condición espiritual. En Jesús, el paso del « Hombre » unido simplemente a la persona del Salvador, al « Hombre » hecho instrumento físico de Salud en bien de la Iglesia o Iglesias, por las cuales sufrió y murió en la Cruz y se preparó a lo largo de su vida.

Ni siquiera basta la Pasión para consumar la humanidad de Cristo [49]. Ha de sobrevenir la Resurrección para completar el sentido bautismal de su muerte, y el propio Bautismo del Jordán.

Resulta además sintomática la exegesis valentiniana a *Lc.* 12, 50 [50] y *Mc.* 10, 38 [51]. Jesús, según ella, se refería al Bautismo de Redención [52]. En labios de Cristo, por su forma en futuro, debía de significar no simplemente el Bautismo en Espíritu, del Jordán, sino uno complementario por el cual habría de ser redimido — de ahí el nombre de λύτρωσις — en bien de su humanidad y de sus hermanos.

Los gnósticos no se referían simplemente a la Muerte ni a la Resurrección. De creer a unos significativos paralelos origenianos [53] el Bautismo por el cual suspiraba el Salvador, para

---

pour notre salut, et il rendit immortel et immuable absolument»; véase asimismo § 9 ed. Tonneau 199; y Staab, *Pauluskommentare* 204.

[47] Cf. *Ioh.* 8, 40; 1 *Tim.* 2, 5; *Act.* 2, 22. 17, 31.

[48] Cf. *ET* 61, 3.

[49] Sobre la τελείωσις aplicada a Cristo véase la preciosa nota adicional de B. F. Westcott, *The Eptle. to the Hebrews* 65-67.

[50] Baptismo autem habeo baptizari, et quomodo coarctor usquedum perficiatur.

[51] Nescitis quid petatis: potestis bibere calicem quem ego bibo, aut baptismo quo ego baptizor baptizari?

[52] Iren I, 21, 2.

[53] *In Ioh.* V §§ 55-57 GCS Pr. 164, 22-166, 17. Habla aquí el Alejandrino de una purificación del Hijo, que sólo puede procurársela el Padre: el bautismo a que aludía el Salvador en *Lc.* 12, 50 no es la muerte en Cruz; tiene lugar en la subida al Padre, después de la pasión y resurrección. El alma y carne del Salvador, cargadas de todos los pecados del

lograr su propia Redención y quedar habilitado de lleno soteriológicamente, como manantial de santificación para la Iglesia, y fuente del Espíritu de Filiación, se consumaba con la subida al Padre, a raíz de la Muerte y Resurrección.

Los efectos individuales del Bautismo del Jordán, se completarían según eso, aun entre valentinianos, al ascender el Salvador redivivo al Padre, el día mismo de su victoria sobre la Muerte. Ni Orígenes ni menos los gnósticos han descrito tal ascenso; hubo de ocurrir entre la aparición a María Magdalena (*Ioh.* 20, 17) y la del Cenáculo a los Apóstoles (*Ioh.* 20,22). En virtud de ella, el Salvador recibió el Espíritu [54] encomendado al Padre en la Cruz [55], símbolo de la Iglesia espiritual. Quedó santificado humanamente, en su integridad, para servir de instrumento a la infusión de los Dones soteriológicos: en particular, del Espíritu de Adopción filial [56].

La muerte de Jesús, a salvo de toda corrupción física [57] fué

---

mundo, se purifican subiendo al Padre, en cumplimiento de *Gen.* 49, 11. Este último texto recurre a propósito del *Noli me tangere* (*Ioh.* 20, 17) en la *Homil. IX in Levit.* 5 y el tema de la purificación de los vestidos (alma y carne de Cristo) va relacionado con *Zach.* 3, 1-4 (la purificación de los del Sumo Sacerdote).

« Dans toutes ces interprétations — escriben Puech y Hadot (*L'Entretien* 231) — plusieurs idées sont communes : la nécessité d'une remontée du Fils auprès du Père immédiatement après sa résurrection ; l'identification entre cette remontée et le baptême final attendu par le Christ». Esto explicaría la exegesis del *Noli me tangere* denunciada por el *Dialektos* (ed. Scherer 138, 17 ss.) : a saber, la necesidad de que Cristo subiera al Padre, para recoger — purificado ya — el espíritu depositado en Sus manos (según *Lc.* 23, 46), a fin de inaugurar en su integridad y con nueva vida, los días de su Dispensación gloriosa entre los hombres. El acto de tomar nuevamente el espíritu depositado en manos del Padre — lo notó J. Crehan (Theol. Stud. 11, 1950, 368 ss.) — es compatible con la idea de purificación y de bautismo (p. 370). Y quizá también con la de una glorificación progresiva de Cristo, a raíz de la resurrección. Cf. Origen., *in Ioh.* X 37 (21) Pr. 211, 13 ss.

Puech-Hadot citan igualmente a Mario Victorino, *adv. Arium* III 15 (PL 8, 1110 AC) : « propter hanc (= vitam) sanctificandam, eundum fuit ad Patrem».

[54] El sello del Espíritu (typus), a que alude s. Ambrosio, en la *Expos. Evang. sec. Luc.* X 166. Véase Gregorianum 42, 1961, 107 ss.

[55] Cf. *ET* 1, 1.

[56] Cf. si lubet Burghardt, *Image of God* 116 ss. ; L. Janssens, *Notre Filiation* 261 ss.

[57] Cf. Gregorianum ibid. 495 ss.

enteramente libre y meritoria. En los planes de quien la gobernaba, obedecía a la Salud de toda la Iglesia. Jesús merecía con la propia muerte, la Resurrección de sus hermanos (psíquicos y pneumáticos), a quienes κατ' ἀπαρχήν representaba. Y aceptando la ausencia dinámica del Espíritu — condición indispensable para morir — mereció la presencia definitiva del mismo, sellado ya, en su cuerpo (místico, total) resucitado.

Ahí radica la glorificación de Jesús, a saber, la Resurrección individual de Jesús, como Cabeza de la Iglesia, en posesión del Espíritu. Sólo entonces posee meritoriamente el Espíritu, como bien social, por haberlo adquirido en cuanto Primicias o Cabeza de la Iglesia. Desde ese momento la Humanidad de Jesús podrá derramarlo. Y le derramará, sin distinguir regiones : lo mismo en el Hades, a los miembros de la Cautividad, que en la tierra, a los hermanos que aún no descansaron [58].

En el Hades confirió sin duda el Bautismo de Espíritu — la unción — a todos aquellos « ungidos » (reyes, sacerdotes y profetas) del AT [59] en quienes vivía escondido el germen espiritual, aguardando el soplo del Salvador.

Muy poco sabemos de la actividad de Jesús en la otra ladera [60]. Algo más, sobre el Bautismo de Espíritu que dió a los Apóstoles, y a otras personas privilegiadas. Si todos los espirituales habían muerto y resucitado místicamente en sus primicias, mereciendo en ellas la Gnosis, era natural que tal fenómeno se manifestara inmediatamente después de la « anástasis » del Salvador. Una resurrección llama a otra. La de Jesús a la de sus hermanos. Y como entre valentinianos la única verdadera y plenaria ἀνάστασις — aplicable al individuo — está en la Gnosis, el Salvador hubo de conferírsela como Don específico de su Resurrección ; sellando « eclesialmente » su propio triunfo sobre la Muerte.

Evang. sec. Mariam emplea una fórmula sugestiva para significarlo : « El Salvador hízola (= a María) *digna* (ἄξιος) » [61]. En-

---

[58] Cf. si lubet *Evang. sec. Philipp.* ed. Labib 133, 27 ss. : vers. Schenke § 125 TLZ 84, 1959, 24 : « Und alle, die sich in ihm (= im Licht) befinden. werden [die] Salbung ([χρῖ]σμα) [empfangen]. Dann (τότε) werden die Sklaven frei (ἐλεύθε[ρος]) sein und die Gegangenen (αἰχμάλωτος) erlöst werden».

[59] Cf. Iren I, 7, 3.

[60] Cf. Gregorianum 40, 1959, 641 ss. Y sobre todo J. Kroll, *Gott und Holle* 1-126 (der Descensus im christlichen Altertum).

[61] Ed. Till 18, 11 s. El epíteto halló singular favor en s. Ignacio : cf. Lightfoot, *Apost. Fath.* II, 1 p. 33 n. 4.

tiéndase, digna de sus confidencias y misterios. La unción, la *dignatio* y la colación de los misterios vino igualmente sobre los Apóstoles mediante el Espíritu [62].

Jesús recibió en su Humanidad el Espíritu en el Jordán. Los Apóstoles el día de la Resurrección del Señor. Nosotros la recibiremos a partir de Pentecostés [63]. La graduación se presta a filosofías. Por la fecha y por su significación soteriológica, la Gnosis — resurrección cualificada y única de los « espirituales » — hubo de comenzar el día simbólica y socialmente representativo de la Resurrección de la Iglesia. Primero, entre las primicias de la Iglesia Espiritual — los Apóstoles — para luego extenderse a la masa de los fieles.

---

[62] Cf. Schmidt TU 8 p. 450 s.; Bauer, *Leben Jesu* 429. Véase más tarde p. 478 ss.

[63] Cf. Orígenes, *Homil XXVII in Lc.* Rauer 170, 20 ss. : PG 13, 1871 AB : « Quia vero Dominus baptizatus est, et caeli aperti sunt, et Spiritus Sanctus descendit super eum, voxque de caelis intonuit dicens : ' Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui ' dicendum est in baptismo Iesu caelum rescratum et ad dispensationem remissionis peccatorum, non illius ' qui peccatum non fecerat, neque inventus est dolus in ore eius' (1 *Pet.* 2, 22), sed et totius mundi apertos esse caelos, et Spiritum sanctum descendisse : ut postquam Dominus adscendisset in excelsum, captivam ducens captivitatem, tribueret *nobis* Spiritum, qui ad se venerat : quem quidem et dedit resurrectionis tempore dicens : ' Accipite Spiritum sanctum. Si cui dimiseritis peccata, dimittentur ei ; si cui tenueritis tenebuntur ' (*Ioh.* 20, 22 s.)».

PRIMERA ACTIVIDAD DE JESUS

Con tales premisas tenemos mucho adelantado para explicar la actividad soteriológica de Jesús, desde el Bautismo en el Jordán hasta la Pasión, y desde su Resurrección hasta la despedida a los cielos. La unión del Verbo con el hombre de la Economía era « en raíz » santificadora para Jesús. Pero sólo cuando se le comunica también en cuanto Espíritu o Cristo, la humanidad del hijo de María queda « actual y formalmente » santificada, en sus dos elementos (psíquico y pneumático) ; y santifica virtualmente a los hombres destinados a la Salud. Jesús pasa a ser Jesu-Cristo.

Mas nótese bien. La humanidad particular de Jesús, consciente desde el Jordán de su destino soteriológico, y santificada por la gracia del Espíritu, no santifica *actu* a la Iglesia, ni es capaz de ello hasta resucitar, por no poseer aún el Espíritu Santo como Don social. Las únicas actividades que puede ejercitar, a raíz del Bautismo y a título social, son :

a) la predicación del Evangelio, dando a conocer — con arreglo a la capacidad de los oyentes — la nueva Economía de la Salud ; y

b) la acción taumatúrgica, confirmando con los milagros la doctrina, auténticamente revelada por El.

Por su medio el Salvador dispone a los Discípulos y a los oyentes a la última fase (de Fe o de Gnosis). Lo externo — la predicación y los milagros — prepara lo interno. Personalmente Jesús oculta la manifestación plena de su divinidad, para dar lugar a la Pasión y Muerte. Socialmente dispone a los suyos, hasta llevarlos a una actitud análoga a la de los Justos del Hades. Con la Muerte terminará la fase de inmediata preparación, anterior a la Economía del Espíritu.

No conviene exagerar el reducido volumen que dan los gnósticos en sus noticias a los milagros y predicación del Salvador. Como si arguyera la poca o nula importancia de la persona histórica de Jesús [1].

---

[1] En tal sentido habla C. Schmidt, *Gnostische Schriften* 435 s. (a propósito de la Gnosis representada en el *Askewianus* y *Brucianus*) : Bei alle-

La vida pública, con su predicación y milagros, les merecía todo el valor que literalmente delatan y consienten los evangelios. Ambas actividades arrancan del Jordán. Sin el Bautismo previo en el Espíritu Santo ninguna de ellas sería posible. Nadie anuncia lo que desconoce, ni obra milagros por solas fuerzas humanas, aunque ni anuncie todo lo que sabe ni santifique a los suyos. El Espíritu operaba públicamente, con arreglo a la Economía preliminar de los XII meses.

Los dos elementos — doctrinal y taumatúrgico — bastaban a legitimar la fe en Jesús, como Mesías y anunciador del Padre. Algunos (probablemente marcionitas) los hacían valer hasta en exceso, como argumento contra la necesidad de autorizarse con el AT. ¿ Qué necesidad tenía el Hijo, del testimonio de los Profetas ? Si a Moisés le creyeron sin previos profetas, por solas sus palabras y obras, *a fortiori* hubieron de creer al Salvador. Orígenes rechaza semejante actitud [2].

Los valentinianos admitían estrecho vínculo entre la Economía de los profetas (sembradores) y la de los discípulos (segadores) [3], entre la Ley y lo significado por ella [4]. Mayor unidad atribuían aún a las dos etapas de la vida pública de Jesús, antes y después de su muerte. Y sin embargo daban a la doctrina y milagros del Salvador una importancia transitoria. Ellos bastaban a autorizar la fe en el Cristo [5], mas no explicaban aún la Gnosis, ni eran todavía eficaces en orden a la santificación.

La humanidad de Jesús, instrumento apto para enseñar y obrar curaciones, era aún incapaz de infundir la gracia del Espíritu Santo.

Las dos fases — antes y después de la Resurrección — correspondían a las dos formaciones (substancial y gnóstica) paradigmáticamente realizadas entre los Eones. También allí hubo

---

dem ist die geschichtliche Persönlichkeit des Erlösers ganz verflüchtigt. Von seinen Wundern und Predigten, von der Bedeutung seines Leidens und Sterbens, d. h. von dem uns in den Evangelien geschilderten Heiland, weiss unser Verfasser gar nichts ; alles dies existierte für einen Gnostiker nicht, da es für ihn keinen Wert hatte.

[2] *In Ioh.* II 34 (28) Pr. 91, 9 ss. : PG 14, 173 A ss. — Harl (*Origène* 170) atribuye a los Gnósticos el fragmento recogido aquí por el Alejandrino. — Responde mucho mejor a los marcionitas.

[3] Cf. Heracleón, frr. 33 ss. ed. Völker, *Quellen* 78, 2 ss.

[4] Cf. la *Carta de Tolomeo.*

[5] En ello coincidía con s. Ireneo (*Epid.* 67 in fine) y con los eclesiásticos. Cf. Iren III, 16, 4 (Sgn. 286, 12 ss.).

una etapa de predicación del Cristo a los Eones [6], y otra de santificación.

Sin quitar nada del significado obvio a la actividad pública de Jesús, preliminar a la Gnosis de la Iglesia, los gnósticos se contentaron con resumirla en dos ideas: « Et annuntiasse Incognitum Patrem, et virtutes perfecisse » [7]. La doctrina de Jesús se concentraba en torno a la predicación del Padre Incógnito, un Dios hasta entonces ignorado, del cual se sentía Hijo natural. Los milagros en sí tenían poco valor, mientras no vinieran a refrendar dicha doctrina; y si antes del Bautismo no los había hecho, tampoco los haría después de resucitado [8].

Más formativos en orden a la Salud eran los preceptos que los milagros [9]. Estos habían acompañado a Israel, no obstante su Economía miope. En la Salud anunciada con doctrina y milagros [10] lo específico era lo primero. Para anunciarla bastábale a Jesús la Iluminación del Jordán. Cristo hombre podía ya enseñar al hombre [11] aun cuando éste no la entendiera « clara y desnudamente » hasta después de abierto el Libro: a raíz de la muerte y resurrección [12].

Igual que entre los Ofitas, el Salvador [13] ya no obró milagros, luego de resucitado [14]. Los milagros sensibles eran un lenguaje apto a gente dominada por los sentidos. Tenían un valor « isagógico » [15] para arrastrar las turbas al hombre Jesús, y ganarle

[6] Cf. supra p. 141 ss.

[7] Iren I, 26, 1 (Cerinto); 24, 4 (Basíl.); cf. Iren III, 16, 1: « et cum ndieasset innominabilem Patrem ...»; III, 11, 3; 12, 6.

[8] Cf. s. Melitón, fr. VI ed. Goodsped p. 310.

[9] Cf. Iren IV, 9, 3 post initium: « Una enim salus et unus Deus (cf. IV, 6, 7 in fine): quae autem formant hominem, praecepta multa; et non pauci gradus, qui ducunt hominem ad Deum ...» — Para Orígenes, la doctrina ocupa el centro de la misión de Jesús: cf. Harl, *Origène* 307 s. Ella quita los pecados: fr. *in Ep. ad Roman.* 29, 1 s. ed. Ramsbotham 363: véase Harl o. c. 293.

[10] Cf. Clemente Al., *Protr.* 110, 3.

[11] Cf. Clemente Al., *Protr.* 8, 4; y sobre todo Eusebio, *Dem. Evang.* IV c. 13.

[12] Cf. *Evang. Ver.* 19, 34 ss.

[13] Cf. Iren I, 30, 14: « neque ante baptismum neque post resurrectionem a mortuis, aliquid magni fecisse Iesum dicunt discipuli».

[14] Para un valentiniano, los fenómenos de compenetración física de Jesús con los cuerpos, nada tenían de milagroso, dada su constitución orgánica no-material. Cf. Gregorianum 40, 1959, 494 n. 117.

[15] Cf. Orígenes, *Comm. in Mtth.* XI 17 (65, 30 s.): véase Harl, *Origène* 246 ss. y sobre todo 260.

fieles. Necesario para imponerles una nueva Economía y demostrarles sensiblemente la existencia en El de un principio divino [16]. Inepto, por superado, para individuos capaces de entender desnudamente los misterios del Evangelio.

Nada persuade a que los valentinianos en general gustaran de encantaciones ni hechos mágicos [17]; y menos que negaran los milagros de Cristo.

Los milagros de la vida de Jesús [18] habían además tenido un valor simbólico, aparte del histórico. Desaparecida la Economía del símbolo, había pasado el tiempo del milagro. La causalidad de Jesús Hombre en las curaciones milagrosas, aunque real y bastante a refrendar la verdad de sus doctrinas [19], encierra ade-

---

[16] Fuera el Espíritu Profético, o el Espíritu Santo. Cf. Orígenes, *Cont. Cels.* I, 46 initio.

[17] Al estilo de los Simonianos o Carpocratianos (cf. Iren I, 23, 4; II, 31, 2). El caso de Marcos, por su singularidad, confirma la regla.

[18] Los argumentos de s. Ireneo (*adv. haer.* II, 32, 4) fundados en la existencia de milagros, dentro de la Magna Iglesia, valdrían poco en polémica contra los valentinianos. El régimen taumatúrgico, sensible, es inferior al del Espíritu invisible.

[19] Toco simplemente el problema sobre el influjo de la humanidad de Cristo en los milagros y en la gracia. Muchos hoy no la admiten (cf. P. Galtier, *de Incarnat.*[1] thesis XXVIII), pero otros muchos continúan en la línea, a mi entender indiscusa, de los siglos II. y III. — La virtud (δύναμις) que según *Mc.* 5, 30 (*Lc.* 8, 46) salió de Jesús, pasó — dentro de la doctrina gnóstica — de su persona a su humanidad y aun al vestido. Era una concepción muy general, sensible en la doctrina hermetista. Muy bien Festugière (RHT IV. 249 s.): L'homme n'est qu'un instrument. Le chant, et du même coup la « vertu » des Puissances, passe par lui, agit à travers lui: ὕμνει δι' ἐμοῦ, dit Hermès à deux des Puissances ..., et il résume toute l'opération par cette formule: « ton Verbe *par moi* te loue ». On a ici une croyance très ancienne et très répandue. La « vertu » divine peut se communiquer à travers des instruments inertes, ainsi les vêtements du Christ, ou à travers des instruments animés à la condition qu'ils la conservent entière en évitant toute occasion de la dissiper. Quand Elisée confie son bâton pneumatophore à Giézi, il lui recommande de ne saluer personne en chemin. Jésus fait la même recommandation à ceux de ses disciples qu'il envoie porter sa paix dans les maisons: la « vertu » de cette paix sera alors intacte; si on l'accepte, elle se reposera en cet endroit; si on la refuse, elle reviendra au disciple qui en était porteur ...

En la teología origeniana, la « virtud » inherente a las palabras de Cristo actuaba al través de su humanidad. « Le thème de la δύναμις — escribe Harl (*Origène* 313, 21) — est un des plus importants du *Contre Celse*, comme d'ailleurs de toute l'oeuvre d'Origéne. Tout ce que nous avons noté

más un valor simbólico inegable [20]. Jesús se acomodaba al lenguaje sensible para subir mediante el símbolo al misterio. Así como los demonios se valen de la materia sensible (ὕλῃ ... τῇ κάτω) para combatir a los hombres materiales [21], así el Salvador de los milagros materiales para disponer a los suyos, dentro de una Economía circunstancial que cedería el puesto — a raíz de la Resurrección — al culto y conocimiento puramente espirituales.

Además del espíritu y alma de Jesús, había sido su cuerpo (psíquico) habilitado para dar paso al Espíritu, del hombre Jesús a nuestra humanidad. Igual que s. Ireneo [22], s. Ambrosio [23], s. Cirilo Al. [24] y otros [25] — con las reservas impuestas por la índole antropológica del Salvador — los discípulos de Valentín enseñaron la mediación esencial de Cristo Hombre, específica del NT. Una mediación *radical*, a partir de la humanación del Verbo en María — en virtud de la unión hipostática —, incoada *formalmente* en el Jordán, y consumada mediante la Pasión-Resurrección y Subida al Padre [26].

El Espíritu, compenetrado desde el Jordán con la humanidad del Salvador, adquiere a lo largo de los XII meses de vida pública, y por contacto personal con el cuerpo y alma del Hijo Unigénito de Dios, una nueva cualidad. Pasa a ser Espíritu de Filiación, humano y a la vez divino : *humano* por una cierta cau-

---

comme des signes de la divinité du Christ (ses miracles, certaines de ses actions, sa Transfiguration, et, ici, l'autorité de sa parole) est toujours attribué par Origène à la présence en Jésus de la δύναμις divine». Cf. *Cont. Cels.* II 51 (Koetsch. I. 173 s.) ; II 9 (I. 137) ; I 38 (I. 89 s.) : puede verse P. Samain, *L'accusation de Magie contre le Christ*, EphThLov 15, 1938, 470 s. — La eficacia de la palabra humana de Jesús dejábase sentir por doble capítulo : produciendo en los oyentes la doctrina, como quien actúa en sus almas, y haciendo milagros como signo de su divinidad.

[20] A juzgar por el simbolismo atribuído con tanta insistencia, entre valentinianos, a determinados milagros. Cf. Iren I, 3, 3 (la Hemorroísa : véase Orígenes, *C. Cels.* VI 35) ; I, 7, 4 (el criado del Centurión : véase Heracleón fr. 40 apud Orígenes, *in Ioh.* XIII 60 Pr. 291, 19 ss. : la curación del hijo del Régulo) ; I, 8, 2 (la hija de Jairo).

[21] Cf. Taciano. *ad graecos* 16, 2 . ὕλῃ δὲ τῇ κάτω πρὸς τὴν ὁμοίαν αὐτοῖς ὕλην πολεμοῦσιν. La misma mentalidad, entre los gnósticos.

[22] *Adv. haer.* IV, 20, 2 ; V, 14, 2. 4.

[23] *Expl. ps.* 36, 64 CSEL 64. 122, 19 ss.

[24] Véanse sus testimonios en Weigl, *Heilslehre* 70 ; Janssens, *Notre Filiation* 252 n. 105 ; 258 y sobre todo 262.

[25] Cf. si lubet Bornemann, *Taufe* 33.

[26] Al modo explicado supra p. 336.

salidad de la naturaleza inferior de Cristo sobre el Espíritu, y *divino* por comunidad personal con el Unigénito de Dios. Con lo cual se instaura el nuevo régimen, bajo el signo del Espíritu de Jesús, que da la medida de su infinita eficacia en la Iluminación de los escogidos, representados como en primicias en el Colegio Apostólico.

LA DOCTRINA A LOS APOSTOLES

Varias veces citamos una cláusula de los *Excerpta ex Theodoto*, de singular interés para conocer el método del Salvador en la formación de los discípulos :

> El Salvador enseñaba a los Apóstoles, lo primero en tipos y misterios, lo segundo en parábolas y enigmas, y lo tercero clara y desnudamente en particular [1].

Las líneas plantean alguna dificultad. El anónimo distingue tres clases de enseñanzas, y las caracteriza por la forma como las comunicó el Salvador. Pero ¿las suponía distintas *también* de contenido ?

Nueva duda. Suponiendo que las enseñanzas de que aquí se habla se dirigieran a los Apóstoles ¿no habló *asimismo* Jesús a las turbas en tipos y en parábolas ?

Por último, en absoluto *a*) el Salvador podría haber simultaneado las tres clases de doctrinas en su vida de XII meses ; o *b*) seguido tres métodos o etapas — cronológicamente distintos — en su trato con los Apóstoles. Comenzando por adoctrinarles en tipos y misterios (como a hombres aún materiales y sensibles), siguiendo por hablarles en parábolas y enigmas (como a gente psíquica), y terminando — durante la vida gloriosa de los XVIII meses — con las enseñanzas claras y desnudas (como a individuos espirituales e iluminados).

Yo no voy a ir esclareciendo una por una las dudas, ni trato de combinar los casos posibles de interpretación. El Evangelio, igual que la Ley de Moisés [2], tiene sus partes y elementos [3] :

---

[1] *ET* 66 : τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς. τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ ἠνιγμένως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας.

Cf. la bibliografía de Casey, *The Excerpta* 153. El P. Van den Eynde (*Normes* 225) apenas dice nada. Más sugestivo quizá Seeberg, *DG* I. 308 s. ; sobre todo Lichtenhan, *Offenbarung* 70 ss. ; y antes aún Zahn, *GK* I. 722 s. Ultimamente, muy bien, R. M. Grant, *The Letter* 68 s. quien ha visto la posibilidad de relacionar las enseñanzas del Salvador (según *ET* 66) con las tres partes de la Ley (según la *Epla. ad Floram*).

[2] Arguyo por analogía con la Carta de Tolomeo a Flora. apud Epiph., *haer.* 33, 3-8 ; sobre todo 33, 5, 1 ss. Cf. Aleith, *Paulusverständnis* 45 s.

[3] Cf. Grant, *The Letter* 69 : « The clear and evident part corresponds

a) unos sensibles y aparentes, que en sí no encierran valor, mientras no se suba por ellos a las realidades espirituales y trascendentes, a cuya imagen son. Cuando Moisés ordenaba lo relativo a los sacrificios, a la circuncisión, al sábado, al ayuno, cordero pascual, panes ácimos ... hablaba « en tipo y en misterio ». Todos esos ritos, como imagen y símbolo de realidades superiores, habían de desaparecer con la venida de Cristo en su aplicación literal [4]. También Jesús hubo de adoptar el lenguaje típico y en misterio, cuando hablaba a los Apóstoles, delante de gente carnal y sensible. Los valentinianos no bajan a ejemplos. En sana lógica, las enseñanzas del Salvador « en tipo y en misterio » trataban de significar en lenguaje sensible y fenoménico lo espiritual e invisible. Podía utilizarlas y aun debía ante quienes sólo vivían de sentidos y materia. Y en rigor, era un método apto para los propios Apóstoles, durante su primera fase « material ». Los misterios de Dios sólo pueden ser accesibles al hombre material en su contenido « externo », aunque no entienda su valor típico y simbólico.

Las curaciones evangélicas (v. gr. la hemorroísa, el hijo del Régulo ...) expresaban « en tipo y misterio » la Salud de la Iglesia. De momento sólo las entendieron los Apóstoles en su sentido material. Más tarde, comprendieron la realidad trascendente y espiritual escondida en ellas [5].

b) Otros elementos psíquicos, que afectan al hombre racional, para significarle entre enigmas y parábolas lo que es incapaz aún de comprender. Las parábolas del Evangelio se dirigen a gente que superó la vida de sentidos, y sabe actuar conforme a razón ; incapaz sin embargo de intuir las realidades suprarracionales. Habituados a la Economía judía, también los Apóstoles — en su fase psíquica — tuvieron necesidad de enseñanzas en parábola y enigma. Igual que la turba de los verdaderos fieles, impreparados aún a la enseñanza desnuda y clara.

De creer a Tertuliano, el Señor lo hablaría todo — según los valentinianos — en parábolas [6]. No es exacto. Baste aducir el paso que vamos comentando (*ET* 66).

---

to the pure legislation in the Old Testament ; the figurative and mystical to the prefigurations, symbols, and images ; and the parabolic and enigmatical, perhaps to the law mixed with injustice. As far as the Valentinians were concerned, what mattered was the clear and evident teaching. This, they said, was given the disciples only when Jesus was alone with them».

[4] Cf. Epiph. *haer.* 33, 5, 2. 8 ss.

[5] Cf. Iren II, 23 per totum.

[6] Cf. Tert., *de carnis res.* 33 : « Hic quoque occursurus prius eidem

c) Otros, por último, desnudos y puros. Corresponden a la legislación pura de Moisés [7]. Jesús reservaba a los Apóstoles enseñanzas « desnudas y claras », aun durante los XII meses anteriores a la Pasión. No porque les hubiera comunicado la Gnosis, sino porque provocaba en ellos la Fe en los misterios que luego entenderían por Gnosis. Y lo hacía en lenguaje sencillo y llano, concentrándolo en torno a Su Filiación del Dios Bueno. La predicación « desnuda y clara » reveló sin parábolas la Verdad escueta del Hijo, Manifestación del Padre [8]. Jesús no se detuvo durante los XII meses a declarar a los Apóstoles uno por uno los misterios de Gnosis. Todavía no iluminados, tampoco se los habrían entendido. Contentóse con hacerles ver su propia Filiación, como medio indispensable para entender al Padre [9], y abrirles a una Economía cuyos misterios les habrá de revelar más tarde [10].

Las tres clases de enseñanzas, comunicadas por el Salvador a los Apóstoles (*ET* 66) no eran exclusivas de los Doce. Las primeras les afectaban como a materiales — igual que a los judíos y aun carnales —, por tratarse de doctrinas traducidas en hechos materiales y sensibles, de significación recóndita. Las segundas les interesaban como a psíquicos, igual que a las turbas fieles [11]. Las terceras se las comunicaba el Salvador, como a futuros Gnósticos, adelantándoles a la Fe de lo que luego les comunicaría mediante la Iluminación.

Probablemente, las primeras enseñanzas iban implícitas en

---

astutiae eorum, qui proinde et Dominum omnia in parabolis pronuntiasse contendunt, quia scriptum est ...» Siguen algunas citas: *Mt.* 13, 34; 13, 10. 13; *Is.* 6, 9 s. — Cf. Liechtenhan, *Offenbarung* 70 s.

[7] Epiph., *haer.* 33, 5, 1.

[8] Cf. Iren IV, 6, 4: « Edocuit autem Dominus, quoniam Deum scire nemo potest, nisi Deo docente, hoc est, sine Deo non cognosci Deum; hoc ipsum autem cognosci eum, voluntatem esse Patris. Cognoscunt enim eum quibuscunque revelaverit Filius». Aplico al Evangelio valentiniano, lo que s. Ireneo aplica al propio, en pugna con el que Cristo reveló a los Eones. — En este punto, el Santo sintetiza una doctrina común.

[9] Cf. omnino Iren I, 20, 2 s.

[10] Luego que les comunique la Gnosis. « Et iterum dicentem: » Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis et discite a me«, Veritatis Patrem annuntiasse. Quod enim nesciebant — inquiunt — hoc eis promisit se docturum» (τοῦτο αὐτοῖς ὑπέσχετο διδάξειν) Iren I, 20, 2.

[11] Cf. omnino Orígenes, *in Lucam* fragm. XXVI (a propósito de *Lc.* 9. 45) Rauer 245, 2 ss. Véase si place Harl, *Origène* 243 ss. sobre todo 244, 3.

los milagros, signos sensibles de realidades trascendentes. Los valentinianos admitían la realidad del milagro externo ; pero sobre ella montaban una realidad inmensamente mayor, encuadrando la actividad taumatúrgica de Jesús en el capítulo doctrinal. Los milagros eran la primera enseñanza, y más obvia en su lenguaje externo, aunque fuera la última en su valor « típico y simbólico o místico ». Los pueblos la comprendieron « externamente » ; los Apóstoles más tarde, en su íntimo significado [12].

La importancia de las parábolas en la enseñanza del Salvador salta a la vista. Los valentinianos vieron en ellas la manera típica de adoctrinar a las gentes llamadas a la Fe ; en especial a los psíquicos. Como también los Apóstoles pertenecen aún — durante los XII meses — a la Economía psíquica, es natural que el método parabólico haya pasado en algunos documentos, como casi exclusivo [13].

Los Discípulos no entendieron en los XII meses el sentido último de las parábolas ; ni siquiera de los milagros de Jesús [14]. Las aceptaban, mas no las comprendían, por no hallarse aún en posesión de la Gnosis [15].

Más aún, tampoco pudieron llegar al conocimiento íntimo de las mismas doctrinas que el Señor les deparaba « desnuda y claramente » a ellos solos (τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας) ; y por idéntica razón [16].

Una misma sentencia del Salvador podrá en definitiva tener triple sentido : claro (para los espirituales), parabólico (para los psíquicos) y misterioso (para los materiales). Puede ocurrir que sobre puntos concretos no se haya pronunciado la Escritura cla-

---

[12] Cf. Grant, *The Letter* 69 : « In any event, only Valentinians are capable of understanding the true teaching of Jesus; since clear and evident portion of it was transmitted to them. In part the apostles perform the rôle of the elders of the people, who corrupted Old Testament teaching». Yo no veo modo de justificar la última cláusula.

[13] Así v. gr. en la *Pistis Sophia*. Sobre su carácter valentiniano cf. Bauer, *Leben Jesu* 128.

[14] Cf. *Pistis Sophia* c. 6 GCS 5, 33 ss. et passim. Véase C. Schmidt, *Gnostische Schriften* 436. 461 ss. : « In der Zeit seines wirklichen Erdenwandels haben sie (die Jünger) das tiefe Verständnis für die Parabeln noch nicht besessen, darum scharen sie sich nach der Auferstehung wieder um ihren Meister».

[15] Cf. Origen., *C. Cels.* II, 2 ; si lubet Tert., *de monog.* 2, 14.

[16] La expresión κατὰ μόνας de *ET* 66 equivale a la de los Evangelios : *Mc.* 4, 10 y *Lc.* 9, 18. Cf. también Iren I, 25, 5 ; Orígenes, *Ser. Mt.* 32 ; *C. Cels.* VI, 6.

ramente, sino sólo en parábolas o en tipos[17] dejando a revelaciones personales la enseñanza desnuda y abierta, destinada a perpetuarse mediante tradiciones también personales[18] sin peligro de mudanzas o contaminaciones[19].

Sólo el gnóstico, en virtud de las tradiciones secretas, recibidas de los Apóstoles por vía paralela a las eclesiásticas, entiende la fuerza de los tipos, misterios, parábolas, enigmas y profecías[20].

Quispel había indicado una posible relación de las tres partes de la Ley, apuntadas por Tolomeo en su Carta, con las tres clases de preceptos señaladas por s. Justino en Diálogo con Trifón[21]. Tolomeo, según él, se apoyaría con mucha probabilidad en la tradición católica, para su tripartición de la Ley mosáica.

En realidad, s. Ireneo atestigua la misma tradicional tripartición en la Ley (Pentateuco)[22]. Pero esto no basta a demostrar

---

[17] Cf. Iren II, 27, 2 in fine: « Quia enim de excogitato eorum qui contraria opinantur Patre, nihil aperte neque sine controversia in nulla omnino dictum sit Scriptura, et ipsi testantur dicentes, in absconso haec eadem Salvatorem docuisse non omnes, sed aliquos discipulorum, qui possunt capere, et per argumenta et aenigmata et parabolas ab eo significata intelligentibus. Veniunt autem ad hoc, ut dicant, alium quidem esse qui praedicatur Deus, et alium Patrem qui per parabolas et aenigmata significatur Pater »; cf. III, 5, 1 (Sgn. 122, 20).

[18] Cf. Iren III, 3, 1 (Sgn. 102, 6).

[19] Como le tiene la enseñanza parabólica: cf. Iren II, 27, 3.

[20] Cf. si lubet Iren IV, 14, 3; 26, 1.

[21] *Dial* 44, 2: « Porque nadie ha de recibir ninguno de esos bienes de parte alguna, sino los que por la fe se asemejen en sentimientos a Abrahán y reconozcan los misterios todos: quiero decir, reconozcan que:

a) unos mandamientos se os dieron (a los judíos) con miras al culto de Dios y a la práctica de la justicia;

b) otros para anunciar misteriosamente a Cristo;

c) o por la dureza de corazón de vuestro pueblo».

Cf. Quispel, *Ptolémée. Lettre à Flora*, Introduction 23: « Nous avons soupçonné que Ptolémée résidait à Rome. Pourquoi n'aurait-il pas connu le livre de Justin? Ou, peut-être, la thèse de Justin est-elle un lieu commun de l'apologétique chrétienne? Quoi qu'il en soit, il est très probable que Ptolémée s'appuie sur la tradition catholique».

[22] Cf. Iren IV, 16, 4-5: « In quam vitam praestruens hominem:

a) Decalogi quidem verba ipse *per semetipsum* omnibus similiter Dominus locutus est; et ideo similiter permanent apud nos, extensionem et augmentum, sed non dissolutionem accipientia per carnalem eius adventum;

b) Servitutis autem praecepta separatim *per Moysem* praecepit po-

que la tradición haya sido precisamente « católica », al menos en todas sus piezas. Las dos partes de la Ley, a saber, el Decálogo (praecepta liberalia) y la ley ceremonial (praecepta servitutis) [23] conocen una distinción rabínica paralela, entre los *mispatim* (Decálogo) y los *hoqim* (statuta) [24] : agréguese la *Mischna*, y tendremos los tres elementos indispensables para la tradición, a partir de los hebreos.

La *Epla ad Floram*, igual que s. Ireneo y s. Justino denunciaría una doctrina tradicional ya entre judíos, y asimilada por los gnósticos (resp. eclesiásticos) al NT [25] conforme a los tres elementos diversamente desarrollados por el Salvador en su predicación a los Apóstoles (*ET* 66).

* * *

Dijimos ya cuándo sobrevino la Iluminación a los Apóstoles [26] : el día de su ἀνάστασις [27]. No por eso se hizo inútil el magisterio del Salvador. El Redivivo continuó adoctrinándoles a lo largo de XVIII meses. Los documentos concuerdan. Algunos como la *Pistis Sophia* prolongaban las enseñanzas del Cristo glorioso durante Once años.

Salta espontánea la dificultad. Si el Señor resucitado comunicó a los suyos la Gnosis perfecta [28], o si ellos recibieron la doctrina en que habita la Gnosis total [29], sobraba al parecer la presencia del Salvador. El Espíritu de Verdad, cn que los ungió, bastaba a enseñárselo todo [30].

Agréguese que *ET* 3, 2 habla en general, como si el Salva-

---

pulo, apta illorum eruditioni ... Haec ergo quae in servitutem et in signum data sunt illis, circumscripsit (circumcinxit ?) novo libertatis Testamento » ;

c) Iren IV, 15, 2 : « Et non solum hoc, sed et praecepta quaedam a Moyse posita eis propter duritiam illorum, et quod nollent esse subiecti, manifestavit Dominus ... (cf. Mt. 19, 7 s.). Et propter hoc aptum duritiae eorum repudii praeceptum a Moyse acceperunt ».

[23] Cf. Iren IV, 15, 1 ; 16, 3-5.

[24] Bonsirven, *Judaïsme Palest.* II. 73 ss. ; Bousset-Gressmann, *Religion des Judentums* 130, 2.

[25] Cf. Iren IV, 15, 2.

[26] Cf. supra p. 462 ss.

[27] Cf. si lubet Ambrosiast., *Quaest.* 93 ed. Souter 163, 12 ss. 20 ss.

[28] Cf. Iren II, 32, 2 ; *Pistis Sophia* 125.

[29] *Lib.* 1 *de Jeû* c. 1-2. Cf. Schmidt TU 8 p. 471 s. Véase también Tolomeo, *epla. ad Floram* (apud Epiph. *haer.* 33, 7, 9) ; Bauer, *Leben Jesu* 372.

[30] Cf. *Hipóstasis de los Arcontes* ed. Labib 144, 35-145, 5.

dor redivivo hubiera comunicado a los Apóstoles la Gnosis, conjuntamente, mediante la efusión simultánea del Espíritu Santo. Mientras los gnósticos invocaban tradiciones particulares. Las noticias de Clemente merecen crédito. El Alejandrino afirma repetidas veces la « tradición gnóstica » en sentido heterodoxo : limitada a algunos privilegiados [31]. Menciona asimismo [32] tradiciones personales invocadas por los gnósticos. Basílides fué discípulo de Glaucias, discípulo a su vez de s. Pedro. Valentín tuvo por maestro a Teodas, discípulo de s. Pablo [33]. Con arreglo a otra tradición [34], tanto Valentín como Basílides y Marción dependerían de s. Matías.

La abigarrada producción apócrifa de la Gnosis [35] trató de autenticar sus preferencias ideológicas, mediante revelaciones particulares del Salvador, secretamente transmitidas. Merece singular mención la noticia de Clemente en el lib. VIII de sus *Hipotiposis*, recogida por Eusebio [36] :

> El Señor, después de resucitado, comunicó la Gnosis a Santiago el Justo [37] y a Juan y a Pedro. Estos se la entregaron a los demás apóstoles, y los demás apóstoles a los setenta, de los cuales formaba también parte Bernabé.

No contento con Iluminarles a los Apóstoles por junto en el Cenáculo, el Salvador habría revelado ciertas doctrinas a individuos excepcionales, fundando así tradiciones secretas. Lo cual estaría en consonancia con la duración de XVIII meses o más, en la vida gloriosa de Jesús.

---

[31] Cf. *Strom.* I, 13, 2 ss. ; I, 55 s. — Véase *Strom.* VI, 61, 1-3 ; 68, 1 ss. ; 131, 5.

[32] *Strom.* VII, 106, 4 : cf. Harnack. *Chronologie* I. 290 ss.

[33] Cf. Clem. Al., *Strom.* VII, 106, 4 : véase Zahn, *Forschungen* III 125 ; y las notas de PG 9, 547 ss. ; R. A. Lipsius, *Apokryphen* I. 114 : Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* 4. ed. I. 536.

[34] Atestiguada también por Clemente Al., *Strom.* VII, 106, 4 : cf. Le Nourry, *In Clem. Al. Dissert.* II art. III PG 9, 1096 BC ; Lipsius, *Apokryphen* II/2, p. 256.

[35] Cf. Liechtenhan, *Offenbarung* 46 ss.; H. Ch. Puech, *Les nouveux écrits gnostiques* 112 ss.

[36] *HE* II, 1, 4 : cf. Zahn, *Forschungen* III 75.

[37] Cf. *Evang. sec. Thomam* § 12 en la edición oficial ; § 13 en la de Doresse, donde figura Santiago el Justo. Agregar Hegesipo (apud Eusebio *HE* II, 23, 4 ss.). Sobre Santiago ὁ δίκαιος καὶ ὠβλίας largamente se ocupa Schoeps, *Frühchr.* 120 ss.

Pero volvamos a la dificultad. ¿No bastaba la Iluminación para enseñarles toda Verdad? Porque o el contenido de la Gnosis se extiende a toda Verdad — y en tal caso, doctrinalmente no tendrían sentido las revelaciones particulares de misterios — o simplemente se limita a la conciencia de su filiación natural divina, con las consecuencias inmediatas y obvias. Dimos ya la solución [38]. La Gnosis no comunica « extensivamente » todas las verdades, sino sólo la Verdad ; y más en particular, da a conocer la persona del Hijo, como « Imagen del Padre » o como « Rostro del Padre ». Los gnósticos no tienen por qué conocer el números de pelos de su cabeza. No está ahí lo específico de la Gnosis [39]. Como tampoco está en conocer el número de los ángeles, el orden de los arcángeles o los misterios de los tronos [40]. El gnóstico sabe aquellas cosas, cuya enseñanza les anunciaba el Salvador (*Ioh.* 14, 26) a los discípulos [41]. La verdadera Gnosis descansa en conocer la Verdad, su Raíz — el Padre del Universo [42] — y el Espíritu Santo : de otra forma, en el conocimiento de la suprema Trinidad gnóstica (Hijo, Padre y Madre). En torno a esa Verdad, había otras : las relaciones del interesado con el Hijo, con los demás hombres, con los ángeles ... y en general aquello que más directa e inmediatamente se hallara vinculado a la Salud del individuo [42a].

---

[38] Supra p. 442 ss.

[39] Por eso sabrían prevenir las dificultades de Iren II, 28, 9.

[40] Cf. Iren II, 30, 6.

[41] Cf. *Hypostasis Archontum* ed. Labib 144, 35 ss. : vers. de Schenke TLZ 83, 1958, 669 : « [Der Geist (πνεῦμα) der] Wahrheit (ἀλήθεια), den der Vater [ihnen] gesandt hat, der wird sie über alles belehren und wird sie mit der Salbung (χρῖσμα) des ewigen Lebens salben, die ihm von dem königlosen Geschlecte (γενεά) verliehen worden war».

Ni el texto ni el contexto imponen una absoluta universalidad. El Espíritu de Verdad les enseñará lo relativo a su Economía. Así lo determina a continuación : « Dann (τότε) werden sie (se refiere a los espirituales) das blinde Denken ablegen, den Tod der Mächte (ἐξουσία) zu Boden treten (καταπατεῖν) und in das grenzenlose Licht austeigen, wo dieser Same (σπέρμα) [= el Salvador Cristo] sich befindet ... Dann (τότε) werden alle Kinder des Lichts die Wahrheit (ἀλήθεια), ihre wahre Wurzel, den Vater des Alls und den Heiligen Geist (πνεῦμα) erkennen, und sie alle werden mit einer einzigen Stimme sagen ...».

[42] Cf. Hippol., *Ref.* VI, 30, 6 ; Iren I, 1, 1.

[42a] El *Evang. sec. Phil.* en una breve cláusula, mal conservada, insinúa prob. una diferencia significativa de objeto, entre la Gnosis compatible con esta vida, y la que luego tendrá el hombre. El individuo es ya aquí

Todo lo demás, y en particular la constitución del Universo, hacía objeto de revelaciones secretas « positivas ». Como le hacían también los ritos y elementos externos cuasi-sacramentales, típicos de cada secta. Las fantásticas manifestaciones del Salvador en la *Pistis Sophia*, y en documentos análogos, nada agregan a la Iluminación, en lo esencial. Son « revelaciones », no « la Gnosis ». Pueden multiplicarse según la voluntad de Jesús, sin afectar la Iluminación *personal* del Discípulo. Su finalidad es *social*. El interesado no puede comunicar la Iluminación a otro. Esto queda para el Salvador. Pero sí podrá comunicar a los demás la « tradición secreta », recibida por revelación.

Así se explica que el Señor se haya entretenido largo tiempo entre los Apóstoles, en revelaciones particulares. No por defecto de Iluminación, sino por la « tradición gnóstica » que deseaba fundar en ellos.

Los gnósticos no alardearon de saberlo todo, aun los secretos naturales, a raíz de la Gnosis. Hubiera sido muy expuesto para el prestigio de sus doctrinas. Pero blasonaron a veces de poseer una tradición secreta, constituída por doctrinas reveladas « positivamente » — no en virtud de la Iluminación — a alguno de los Apóstoles o Discípulos privilegiados (ellos o ellas).

Ni todos los que se creían « espirituales » imaginaron saber los secretos de la Secta. Una cosa es en efecto la Iluminación, común a todo el que se crea gnóstico, y otra bien distinta el sistema de doctrinas, transmitido por los corifeos de la Secta. Siempre había lugar a la comunicación gradual, lenta, de las doctrinas.

Así v. gr. el Bautismo de Fuego, de Espíritu Santo y la Unción Espiritual, mencionados por la *Pistis Sophia* en una página difícil [43], constituye el objeto de una verdadera apocalipsis

---

— mediante la θεωρία — verdadero Sabio. Mas no por eso capta las sublimidades que contemplará en el cielo. Doy la versión de Schenke (= Labib 120, 25 ss.) § 88: Die Anschauung (θεωρία) hat [einen grossen] Nutzen ([ὠφέλ]ησις). Sie sind grosse [Weise durch die] Anschauung ([θεωρ]ία) unter denen, die in [dieser Welt (κόσμος)] sind. [Aber] die herrlichen Herrlichkeiten [können die Menschen] nicht [empfangen]. — Cf. si lubet *Anónimo Bruciano* ed. C. Schmidt 354, 29 ss.

[43] C. 143 GCS 245, 20 ss.: « Darauf sprechen seine Jünger zu ihm: Rabbi, enthülle uns das Mysterium des Lichtes Deines Vaters, denn wir hörten Dich sagen: Es giebt noch eine Feuertaufe und noch eine Taufe des heiligen Geistes des Lichtes und eine geistige Salbung, welche die Seelen zu dem Lichtschatz führen. Sage uns nun ihr Mysterium auf dass wir selbst das Reich Deines Vaters erlangen. Es sprach Jesus zu ihnen: Es

cuya trasmisión autenticaba determinadas prácticas rituales. Mas ni ésta ni otras revelaciones similares afectan al fenómeno mismo de la Iluminación. Tienen un papel social, muy distinto de la santificación personal e íntima, inherente a la Gnosis.

Tornemos a la Iluminación de los Apóstoles. Tuvo lugar el día que resucitó Jesús, en el Cenáculo, antes aún que recibieran las revelaciones particulares. Quizás algunos de ellos sólo tuvieron aquella Iluminación. Las revelaciones sobrevienen únicamente a los Jefes de tradición. Dueños de la Gnosis y de las Tradiciones personales, los Apóstoles se hallaban fundamentalmente dispuestos a Evangelizar el mundo. Mas sólo pudieron realizar su destino a partir de Pentecostés : cuando « social y públicamente » fueron investidos del Espíritu Santo. Entonces pasaron a ser miembros « activos » en la Santificación de la Iglesia.

---

giebt kein Mysterium, welches vorzüglicher als diese Mysterien ist, nach welchen ihr fragt, indem es eure Seele zu dem Licht der Lichter, zu den Topos der Wahrheit und der Güte des Topos des Heiligen der Heiligen führen wird, zu dem Topos, in welchen es keine Frau noch Mann giebt, noch giebt es in jenem Topos Gestalten, sondern ein beständiges, unaussprechliches Licht». Véase C. Schmidt, *Gnostiche Schriften* 491 s. ; si lubet Doresse, *Livres secrets* 85 s.

EL ESPIRITU EN EL ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO

Lo que entre los Profetas por singular privilegio y « ministerialmente » (εἰς διακονίαν), se derrama ahora sobre todos los miembros de la Iglesia (Magna). Así lo persuaden las curaciones que hoy se echan de ver entre los miembros de la (Magna) Iglesia, cuando antes sólo relucían entre los Profetas. Tal parece el sentido de un fragmento valentiniano :

> Dicen los Valentinianos que el Espíritu excelente (Πνεῦμα ἐξαίρετον) que cada uno de los Profetas tenía para ministerio, se ha derramado (luego) en todos los (miembros) de la Iglesia. Por eso también se llevan a cabo mediante la Iglesia los signos del Espíritu, curaciones y profecías [1].

Conviene sin embargo — según los mismos herejes — distinguir este Espíritu superior, del Paráclito que inmediata y directamente (προσεχῶς) [2] actúa hoy en la Iglesia. Ambos difieren en esencia y en virtud.

Clemente parece desconcertado ante semejante distinción. Después de subrayar, por cuenta propia, la identidad entre el Pneuma profético y el actual taumatúrgico, agrega previniendo engaños :

> No reconocen empero (los de Valentín) que el Paráclito, ahora operante a las inmediatas en la Iglesia, sea de la misma esencia y virtud (τῆς αὐτῆς οὐσίας ἐστὶ καὶ δυνάμεως) del (Pneuma) que actuaba directamente en el Antiguo Testamento [3].

---

[1] ET 24, 1.

[2] Sagnard h. l. traduce προσεχῶς dos veces por « continûment» ; mejor en nota a *ET* 10, 3 p. 79, 2 « directement».

[3] *ET* 24, 2. Esta claúsula recuerda otra de s. Ireneo (*Epid.* 47 initio : subrayo algunos paralelos verbales) : « Signore è dunque il Padre e signore è il Figlio, e dio il Padre e dio il Figlio, giacchè quegli che da Dio è nato è dio. E in questa guisa, ***secondo l'essenza della sua natura e della sua potenza*** [Smith : « according to the essence of His being and power» ; Froidevaux : « *selon l'essence et la puissance* de sa nature»] appare un Dio solo, ed è però in qualità di provveditore dell'amministrazione della nostra sal-

Tocamos un punto capital en la pneumatología. Y muy significativo, porque delata — en función del Espíritu — las dos concepciones heterodoxa y eclesiástica sobre la solución, o no, de continuidad entre la Economía del Antiguo y Nuevo Testamento.

Tesis valentiniana

Contiene dos puntos más salientes : *a*) no hay distinción alguna substancial ni dinámica, entre el Espíritu Profético del AT y el Espíritu Taumatúrgico del NT ; *b*) hay distinción substancial y dinámica entre el Espíritu Profético del AT y el Paráclito del Nuevo.

Tanto el Pneuma de los Profetas veterotestamentarios como el que ahora se manifiesta por signos (curaciones y profecías) es un Espíritu Ministerial (εἰς διακονίαν), no Santificante.

El concepto de Espíritu *ministerial* se inspira prob. en *Hebr.* 1, 14 : « ¿ Acaso no son todos ellos (= los ángeles) Espíritus Ministrantes, enviados para servicio (λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα) en gracia de aquellos que han de alcanzar la herencia de la Salud ? ». Los ángeles son espíritus ministeriales, por estar al servicio de Dios en favor de los herederos de la Salud. No actúan directamente en la Salud (= Santidad). Aplicado el término al Espíritu profético, se comprende que para los valentinianos arrastre una conotación peyorativa. Los Profetas son en el AT verdaderos ángeles o nuncios del Demiurgo [4]. El Creador los toma para su servicio. No los santifica ni puede santificar, como el Espíritu que descendió sobre Jesús y más tarde sobre los Apóstoles. El Pneuma profético, igual que la

---

vezza e Figlio e Padre». Cf. si lubet Tert., *adv. Prax.* 2, 4 : « tres autem non statu sed gradu, *nec substantia* sed forma, *nec potestate* sed specie, *unius autem substantiae* et unius status et *unius potestatis*, quia unus Deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomina Patris et Filii et Spiritus deputantur» ; et si lubet Iren IV, 2, 4. Sobre la unidad de *dynamis*, implícita en la unidad de substancia, pueden verse Orígenes, *Dialektos* 2 ed. minor Scherer 58, 2 : « Heráclides dijo : Sí, la virtud (del Padre y del Hijo) es una» ; Hippol., *Cont. Noet.* 11 (ed. Nautin 253, 11) ; 7 (247, 13) : cf. el comento de Nautin, *Contre les hérésies* 197. Scherer l. c. ad calcem cita asimismo s. Ambrosio, *in Luc.* II, 66 y IV, 28.

[4] Sobre la equivalencia ángeles = profetas, en s. Justino, dijimos arriba p. 35. Los valentinianos asimilaban gran parte del Judaísmo a su propia Economía, dentro del plano psíquico. Y en nuestro caso también.

Economía a que obedecieron, servía en los designios del Padre (= Dios Bueno) como preliminar al Paráclito. Y si no desapareció en el NT, se mantuvo siempre en un rango inferior, de *servicio*, respecto al Espíritu Santo [5]. Muy prob., al igual de Orígenes [6], los valentinianos juntaban *Hebr.* 1, 14 con *Gal.* 4, 1-3 para identificar el espíritu o espíritus ministeriales, característicos del AT, con el espíritu de servidumbre. Siempre, en contraste con el Espíritu de Adopción. No sólo conceptual, sino aun realmente hubieron de distinguir entre el Espíritu ministerial (= angélico, profético, de servidumbre) y el Espíritu Santo de Cristo (= E. de Filiación, o de Adopción filial).

El Pneuma del A. T., patrimonio de individuos muy contados, se generaliza en el Nuevo, según la profecía de *Joel* 3, 1-5 recogida en *Act.* 2, 16 ss. Y continúa manifestándose como Espí-

---

[5] Es el término que aun en *Pistis Sophia* define repetidas veces la misión encomendada al Salvador por el Padre. Véase C. Schmidt TU 8 p. 432 (GCS Kopt. — gnost. Schr. 5, 28 ; 6, 7. 14 ...), y sobre todo Ch. Baynes, *Coptic Gnostic treatise*, pp. 63 ss. Cf. Orígenes (Rufino), *comm. ad Rom.* lib. VII 5 (PG 14, 1114 A ss.) : An illud potius intelligemus, quod ... multi sint spiritus ministeriales ministrantes in ministerio propter eos qui haereditatem capiunt salutis, sub quibus agens unusquisque credentium velut sub tutoribus et procuratoribus instituitur usque ad praefinitum tempus a Patre (*Gal.* 4, 2), hoc est, usquequo ad legitimam aetatem animae perfectionis advenerit, ubi quis iam supergressus spiritum servitutis quem acceperat in timore, a quo velut paedagogo servaretur, dignus efficiatur accipere adoptionis Spiritum primitias Spiritus, per quem adoptatus in Filium possit etiam primitivorum Ecclesiae quae in caelis est sociari ? Et sicut multo differt filium esse quam servum, ita multo differt a ministerialibus spiritibus Spiritus Sanctus, cuius primitias Paulus cum suis similibus habere se dicit ... Legimus apud ipsum apostolum Paulum dona vel gratias sancti Spiritus multos spiritus nominari, ut cum dicit : « Nunc autem quoniam aemulatores estis spirituum, ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis» (1 *Cor.* 4, 12) ; et item alibi : « Spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt» (ibid. 32), subiectos dicens spiritus prophetarum, non quasi meliori inferiores, sed pro eo quod habens quis prophetiae spiritum non invitus loqui cogitur, ut illi qui habent spiritus immundos, sed cum vult et ratio postulat dicit ... Dona ergo diversa Spiritus a Paulo multi spiritus appellantur. Horum autem multorum donorum quidquid est summum et magnum sine dubio apostoli consecuti sunt, ut idonei essent, sicut et ipse Paulus dicit (2 *Cor.* 3, 6) ministri Novi Testamenti ... Hoc ergo quod in eos prae caeteris sublimius et praeclarius collatum est sancti Spiritus donum, merito primitias sancti Spiritus appellavit. Cf. fragm. 401 *in Mth.* (GCS XII 169).

[6] Véase además *in Mth* XIII 26 (GCS X. 253, 4 ss.).

ritu carismático. Sus signos inconfundibles son las curaciones y profecías. Constituye el Pneuma distintivo de la Magna Iglesia de los psíquicos, que continúa las tradiciones judías.

La diferencia entre el Espíritu Profético y el Paráclito se evidencia por los efectos. Aquél se manifiesta « externamente », en signos (curaciones, profecías ...). El Paráclito, como Espíritu Santo, se esconde en el interior, y su efecto es la Santificación. El Profético afecta a los psíquicos, porque procede del Demiurgo, como hálito suyo, y descansa en el alma, comunicándole una virtud connatural a ella. Se denomina *pneuma* sin llegar a la categoría de tal.

Sólo el Paráclito es verdadero Espíritu. El Espíritu que llena el seno del Padre ; en el cual fueron bautizados los Eones, como en Aguas Vivas [7], ungidos como en crisma inefable [8] ; y más tarde, Jesús en el Jordán. Es el Espíritu Santo, que santifica e ilumina a los « hijos de Dios », elevándoles a la Vista del Padre, como un principio juntamente cognoscitivo y santificante. Privativo de los « espirituales », no puede extenderse como el Pneuma Profético entre los fieles de la Magna Iglesia. La interioridad y sublimidad de sus efectos le pone a salvo de control. Los valentinianos se amparan a su testimonio íntimo, para probar la Verdad de su doctrina, incapaces de autorizarla con los milagros que siguen al Espíritu Profético.

Se adivina el alcance apologético de tal actitud. La doctrina gnóstica no requiere milagros ni profecías para autorizarse, como los requiere la de la Magna Iglesia. El verdadero Espíritu santifica, mas no hace *signos* como el pneuma del Creador. La ausencia de tales *signos* se halla sobradamente contrarrestada por la presencia invisible del Espíritu Santificador, cuya esencia y virtud son inefables e inmanifestables.

Según Orígenes, el cuerpo fué hecho *para ministerio* [9] del

---

[7] La expresión figura en el *Codex Bruce* ed. Schmidt GCS 362, 5 ; ed. Baynes 180. Cf. si lubet Reitzenstein, *Hellen. Myst.* 243 s. ; Peterson, *Didache-Ueberlieferung* 159 ; Anrich, *Mysterienwesen* 100.

[8] Cf. Hippol., *Ref.* V, 7, 19 (Wendl. 83, 5 ss.) ; ibid. 15 (82, 8 ss.) ; Orígenes, *C. Cels* VI 31 ; la inscripción valentiniana de Flavia Sophé (apud Dölger, *Ichthys* I. 169 ss.) comentada por Quispel, Mélang. de Ghellinck I. 201-214 ; *Hipóstasis de los Arcontes* ed. Labib 145, 2 ss. versión de Schenke en TLZ 83, 1958, 669. Puede verse *Pistis Sophia* 46 Schmidt GCS 53, 4 ss. ; si lubet Reitzenstein, *Hell. Myster.* 302. 395 ; Schlier, *Christus* 73.

[9] Cf. *de Princ.* III, 6, 6 K. 289, 5 (pro ministerio animae).

alma [10]. ¿No podrían los gnósticos concebir al Espíritu profético (y taumatúrgico) para servicio del E. Santo? [11]

Los gnósticos vinculaban de grado un sentido multitudinario al Espíritu Ministerial. Igual que los « diáconos » para los Apóstoles, era el E. Profético para el E. Santo. Preliminar, como todo lo psíquico, a la Economía perfecta: en el tiempo, y sobre todo, en dignidad. El Demiurgo podría « profetizar » y hacer signos mediante los Suyos. Aun entonces lo haría « en servicio de » la verdadera Iglesia; y como instrumento del Salvador [12], o como el espíritu de servidumbre sujeto al de Filiación adoptiva [13].

Los valentinianos hicieron valer prob. otra nota diferencial. El E. profético se presentaba en el AT eventualmente y « ad casum », sujeto a las vicisitudes que le impone la vida moral (las infidelidades y pecados) del individuo carismático [14]: mientras el E. Santo permanece definitivamente como en Jesús, don-

---

[10] Véase igualmente *Cont. Cels.* VII 38 K. II. 188, 24; *de Princ.* IV. 2, 7 K. 319, 1; I, 1, 1 K. 23, 12: I, 1, 9 K. 27, 6 s.

[11] Clemente Al. hacía distinción entre los ángeles y arcángeles, a quienes denomina espíritus de Cristo, mediante los cuales hablaban los profetas del AT; y el Espíritu Santo Paráclito enviado por Cristo en el NT. — Cf. *adumbrat. in* 1 *Pet.* 1, 10 ed. Zahn (*Suppl. Clement.*) 80, 3 ss.: « De qua salute exquisierunt et scrutati sunt prophetae », et cetera quae sequuntur. Declaratur per haec, cum sapientia locutos esse prophetas; et « spiritum in eis Christi» (1, 11) fuisse secundum possessionem, inquit, et subiectionem Christi; per archangelos enim et propinquos angelos, qui Christi vocantur spiritus, operatur Dominus. « Quae nunc — inquit — adnuntiata sunt vobis per eos, qui vos evangelizaverunt» (1, 12). Vetera, inquit, quae per prophetas facta sunt et plurimos latent, nunc vobis revelata sunt per evangelistas. Vobis enim, inquit, manifestata sunt « per spiritum sanctum, qui missus est», hoc est paracletum, de quo dominus dixit (*Ioh.* 16, 7): « nisi ego abiero, ille non veniet». Cf. omnino Zahn, ibid. 98 s.

[12] Cf. Iren I, 7, 3-4. Especialmente aquello: « Demiurgum autem, quippe ignorantem quae essent super eum, moveri quidem in iis quae dicuntur, contemsisse vero ea, aliam atque aliam caussam putantem, quam spiritus qui prophetat — habens et ipse suam aliquam motionem — sive hominem, sive perplexionem peiorum; et sic ignorantem *perseverasse* (los mss. leen *conservasse*) usque ad adventum Salvatoris».

[13] Cf. Origen. — Ruf., *Comm. ad Rom.* lib. VII §§ 1-2 passim.

[14] Cf. *in Ioh.* XXVIII 22 (17) Pr. 417, 20 ss.; *Cont. Cels.* VII 7 K. II. 160, 5 s.; *Homil.* I *Sam.* 28, 3-5, I, 9 GCS III. 293, 4 ss. — Doctrina análoga en s. Cirilo Al., *in Ioh.* VII 39 PG 73, 753 C ss.: L. Janssens, *Notre Filiation* 258 ss.; véase también J. Mahé, *La sanctification d'après s. Cyrile d'Alexandrie*, Rev. d'Hist. eccl. 10, 1909, 490 s.

dequiera que viene, comunicándole al interesado la Vista de Dios, y con ella la incorrupción e impecabilidad [14a].

Como en tantas otras ocasiones, también aquí los arrianos habían de extremar la índole ministerial del Verbo [14b].

Tesis Eclesiastica

No hay distinción alguna substancial ni dinámica entre el Espíritu del Antiguo y del Nuevo Testamento. No sólo se identifican el E. Profético y el Taumatúrgico, sino el Profético y el E. Santo Paráclito.

Según eso, tampoco hay solución de continuidad entre el Antiguo y Nuevo T. Un mismo Espíritu alienta a ambos.

Clemente Al. delata la distinción valentiniana, mas no se detiene a impugnarla. Como buen eclesiástico enseña la homogeneidad de Testamentos, y la identidad entre sus Espíritus (profético y Paráclito). Según demostramos en otra parte [15], Clemente sostenía, al igual de s. Justino y Tertuliano, que el Espíritu del Bautista había pasado a Jesús en el Jordán, para reaparecer luego en la efusión del Espíritu Santo. Argumento claro de que no distinguía en esencia ni en virtud el E. del Bautista del E. Santo [16].

[14a] Cf. si lubet Orígenes, *Homil VI* 3 *in Numer.* PG 12, 610 C : « ... dum ostendere volumus, super solum Dominum et Salvatorem meum Iesum mansisse semper spiritum Dei, in caeteris autem omnibus sanctis sicut et in LXX senioribus, a quibus verbi huius processit exordium, requievisse tantum spiritum Dei et operatum esse in tempore ea, quae expediebat his per quos operabatur, et utile erat his, *quibus ministrabat*». — Por cotejo con estas líneas, cabe sospechar los argumentos en que se apoyarían los valentinianos para contraponer el Espíritu Ministerial y el E. Santo.

[14b] « Per quem effecta sunt omnia, et sine quo nihil. Salvator noster, universorum emendator, ut *servus* in nostram salutem, dominus autem in peccatorum et impiorum punitionem» Cándido, *de generatione divina* 11 : PL 8, 1020 B. Cf. Euseb. Ces., *Eccl. Theol.* 2, 14 Kl. 115, 34 ss. y los lugares citados por Funk, *Didascalia* vol. I, p. 296 (in *Didasc.* V, 20, 13 : cf. VIII, 5, 5).

[15] Gregorianum 40, 1959, 315 ss. ; cf. si lubet Peterson, *Hamburger* ... 199 nota.

[16] Sino a lo más, muy probablemente, en cantidad o medida : más reducida y parcial en el AT, más plena y aun completa (con los siete espíritus isaianos) en el NT. Véase, con todo, p. 333 ss., 343 s.

Para entender la actitud eclesiástica, conviene ir sobre todo a s. Ireneo [17] y a Orígenes; y estudiar la reductibilidad del Espíritu Profético al de Adopción, o al E. Santo [18]. Ambos desarrollaron — el Alejandrino a veces hasta en exceso — la doctrina de la absoluta homogeneidad entre el Espíritu que inspiró a los profetas del AT y el que santifica a los cristianos: más, la igual dignidad de los Profetas y de los Apóstoles en el orden del Conocimiento y de la Santidad.

El punto nos ocupó alguna vez [19] y no vamos a repetir lo dicho entonces. Indiquemos algún elemento complementario.

La igualdad entre los Apóstoles y los Profetas, tipos representativos de ambos Testamentos, se funda según Orígenes en el mismo Espíritu de Conocimiento (de los misterios de Dios). Contra la tesis gnóstica y marcionita, el propio Espíritu alentaba a unos y a otros. La Gracia profética se confundía con la Gracia interior santificante. Provenía de la plenitud única de Cristo, y tenía unos mismos efectos: « Nunca faltó a los santos (aun en el AT) la espiritual (venida y) dispensación de Jesús » [20]. Quién sabe, agrega, si por haber tenido también la presencia mental de Cristo « poseyeron también alguna vez, hechos perfectos, el Espíritu de la Filiación adoptiva » [21].

---

[17] Cf. *adv. haer.* III, 21, 4 (Sgn. 358, 4 ss.) : « Unus enim et idem Spiritus Dei, qui in prophetis quidem praeconavit quis et qualis esset adventus Domini, in Senioribus (= LXX) autem interpretatus est bene quae bene prophetata fuerunt, ipse et in apostolis adnuntiavit plenitudinem temporum adoptionis venisse et proximasse regnum caelorum» ; IV, 34, 5 ; IV, 35, 1-2.

[18] Para Orígenes hay buenos elementos en Harl, *Origène* 275 ss.

[19] Cf. *La excelencia de los profetas según Orígenes*, Estudios Bíblicos 7, 1955, 191 ss.

[20] Origen., *in Ioh.* XX 12 Pr. 342, 25 : PG 14, 600 C.

[21] *In Ioh.* XIX 5 (1) Pr. 304, 1 s. : PG 14, 533 B. Cf. Harl. *Origène* 166. El testimonio origeniano, único, resulta sospechoso. No va con la tradición precedente, que reserva el Espíritu de Adopción a la Economía del NT. Responde quizás a la ideología, que pasa también por origeniana aunque textualmente inspire recelos (cf. *Expos. in Prov.* 6, 19 ; PG 17, 180 B ; ibid. 17, 17 : PG 17, 200 D s.), según la cual al darnos Cristo el Espíritu de Adopción se hace Padre nuestro. O más bien representa un pensamiento desarrollado más tarde por s. Cirilo Al.

En s. Cirilo el problema comparece a propósito de Adán. ¿Tenía éste la filiación adoptiva? Lógicamente no, por ser ella participación en el E. de Cristo, por medio de su humanidad. S. Cirilo en realidad nunca se la atribuyó formalmente (cf. Janssens, *Notre Filiation* 269) ; contento con

El Alejandrino reconoce implícitamente que no obstante la identidad *esencial* entre el Espíritu de Profecía y el de Adopción, pueda manifestarse en unos como E. de Profecía y en otros como E. de Adopción. Diferirían las virtualidades puestas en juego; en modo alguno, la οὐσία ni la δύναμις del Pneuma. Esto explica la reacción de Clemente (*ET* 24, 2) y su terminología.

Ni s. Ireneo ni Orígenes parecen demasiado atentos a lo « ministerial » del Espíritu. Para ellos no es término peyorativo. S. Pablo había llamado a Cristo Jesús « ministro de la circuncisión » (*Rom.* 15, 8).

Lo ministerial va incardinado al Hijo por el propio Apóstol en una cláusula (1 *Cor.* 12, 4-6) citada por los Eclesiásticos [22]. El Hijo *administra* todas las cosas, conforme a la voluntad del Padre [23], igual que el Espíritu Santo. Dios no requiere otro ministerio [24]. Su misión es hacer la voluntad del Padre. En *Isaías* 49, 5-6 se le llama dos veces *siervo*: una (5) por boca propia, y otra (6) por boca del Padre [25]. Explica s. Ireneo: « E (si rivela)

---

subrayar la identidad substancial y dinámica del Espíritu inherente a Adán y el de Filiación. No prueban más los pasajes ni los argumentos aducidos por Burghardt (*Image of God* 118, 46). Su única diferencia es extrínseca; o, si intrínseca, accidental: a saber, que el Espíritu de Adán y de los justos del AT no provenía del Hijo mediante la humanidad de Jesús, y el E. de Adopción sí. Cf. supra p. 333 ss.

Por otro camino va la adopción de Israel. « Cyril — escribe muy bien Burghardt o. c. 116, 42 — does not deny υἱοθεσία to the Old Testament; but Israel's adoption was a matter of type and external form (ἐν τύπῳ καὶ σχήματι), like Israels' circumcision in flesh; it was not the reality (κατ' ἀλήθειαν), which is given only through the indwelling Spirit of the Word enfleshed; cf. *In Ioannem* I, 9 (Pusey 1, 135). Puede verse Janssens, *Notre Filiation* 256 ss.

[22] Cf. Iren IV, 20, 6 (véase IV, 38, 3); Origen., *de Princ.* I, 3, 7 in fine.

[23] Iren IV, 6, 7; 7, 3. Otros pasajes apud Houssiau, *Christologie* 111 ss.; Scarpat, *Tertulliano*, p. LXXXII ss.; Loofs, *Theophilus* 25, 1.

[24] Iren IV, 7, 4: « neque rursus indigente ministerio (angelorum) ad fabricationem eorum quae facta sunt, ad dispositionem eorum negotiorum, quae secundum hominem erant; sed habente copiosum et inenarrabile ministerium. Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et Sapientia; quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli». Cf. *Epid.* 7 in fine. con las notas de Froidevaux; Massuet, *Dissert.* III art. 5 § 59.

[25] S. Ireneo cita todo el pasaje en *Epid.* 50; s. Justino recuerda sólo *Is.* 49, 6 en *Dial.* 121, 4.

che il Figlio chiama sè stesso *servo* del Padre, giacchè ogni figlio è servo del padre suo anche presso gli uomini»[26].

La *diaconía* del Verbo Encarnado se fundaría según eso, no simplemente en la humana condición, sino en la Filiación misma divina. Si todo hijo, aun entre hombres, es siervo de su padre, también el Hijo de Dios, en virtud de la generación. Sobre todo. cuando la generación perfecta[27] viene imperada por el ministerio requerido por Dios en orden a la creación y Salud humanas[28]. Más aún, la diaconía específica del Verbo está en administrar o dispensar el Espíritu, según el beneplácito del Padre[29] sin restricción de efectos, para santificarnos.

Cristo es el diácono del Padre[30] y como tal pasará a la Liturgia en la ordenación diaconal[31]. El Espíritu Santo será la «virtud *diaconada* por Jesús» (δυνάμεως ... ὑπὸ 'Ιησοῦ διακονουμένης)[32].

Contra la distinción esencial de los Espíritus (profético y santo), los eclesiásticos subrayaron la identidad absoluta, en esencia y virtud, entre el Espíritu del Antiguo y el del Nuevo Testamento. Negaron la existencia de un Pneuma dado simplemente «para ministerio» con objeto tan limitado y secundario como las curaciones y profecías externas. El Espíritu lleva siempre, aun entre los Profetas del AT, al Conocimiento divino del Hijo. y por su medio de Dios; y es juntamente principio santificante lo mismo en la Antigua que en la Nueva Ley. Prob. difiere el Pneuma profético del Espíritu de Adopción, como el de Adopción difiere de la Incorrupción (ἀφθαρσία) o Vida eterna derivada del Padre: no esencial, sino cualitativamente. En s. Ireneo tal dife-

---

[26] *Epid.* 51 in fine. El Santo se refiere no a *Gal.* 4, 1 como parece insinuarlo Smith (*Proof*, 188 n. 238), sino prob. a *Is.* 49, 5 citado poco antes (*Epid.* 50): « Ed ora così dice il Signore, che m'ha creato *suo servo* (sin) *dalla matrice*».

[27] Conforme explicamos en *Est. Valent.* I. 111 ss.

[28] Este elemento hubo de ser más tarde corregido. Véase Dídimo, *de Trin.* I c. 8 PG 39, 276 C ss. (no nació el Hijo para ser ministro del Padre en la creación).

[29] Iren. *Epid.* 7 in fine: « Ma il Figlio dispensa lo Spirito, secondo piace al Padre; in modo di ministero carismatico, a quelli ch'ei voglia e come voglia il Padre». Véase Clemente Al., *Paed.* I, 4, 1 (πατρικῷ θελήματι διάκονος); Origen., *In Ioh.* II 10 (6) Pr. 65, 29 ss. cf. *de Princ.* I. 3. 7 (K. 60, 10 ss. 19 ss.).

[30] Cf. Harl, *Origène* 330 s. nota 91.

[31] Cf. J. M. Hanssens, *La Liturgie d'Hippolyte* 389.

[32] Origen., *In Ioh.* I 33 (38) Pr. 43, 7 ss. cf. Preuschen 55, 14.

rencia parece clara. El Espíritu profético, típico del AT, aunque homogéneo con el de Adopción que caracteriza el NT, dispone a El, igual que el E. Santo inicia al hombre para que entienda al Hijo ; o como el principio cognoscitivo y vida de la Tercera Persona, dispone al Conocimiento y vida específicas del Hijo. En rigor basta para santificar, mas no con la perfección a que somos llamados en la Economía. Mediante el Espíritu de Adopción entramos en la vida del Hijo, y superamos la fase del Pneuma profético ; pero sin solución de continuidad. Y el propio E. de Adopción nos conducirá al Espíritu o Vida Eterna, como a un principio vital superior, que consumará definitivamente las fases preliminares de la Economía : también sin solución de continuidad.

Aunque el Espíritu que procederá inmediatamente del Padre no difiere en esencia del E. de Adopción ni del Profético, será en algo superior a ellos. Las etapas *Spiritus Propheticus/Spiritus Adoptionis/Vita aeterna* (= Incorruptio) son demasiado evidentes en la teología de s. Ireneo. Supuesta la unidad de Dios, en contraste con la dualidad valentiniana entre el Demiurgo y el Padre, la unidad de Espíritu en el Antiguo y Nuevo Testamento sólo autoriza una relativa diferencia entre lo profético y lo adoptivo ; entre el Espíritu directa e inmediatamente derivado del E. Santo (Tercera Persona) — durante el AT — y el derivado a las inmediatas del Verbo Encarnado — durante el NT. A los Profetas y Justos del AT no les inspiraba el Hijo directa e inmediatamente, sino la Tercera Persona. En el NT el que viene a tomar posesión del cristiano es el Espíritu directa e inmediatamente infundido por el Hijo Encarnado : esconde una conotación manifiesta a la Humanidad del Verbo. Y así como Jesús en su humanidad fué hecho Hijo de Dios e Hijo Natural, así al infudirnos su propio Espíritu — el Espíritu que recibió en el Jordán — nos le infundió « cristificado » « Espíritu Filial » capaz de ungir a los hombres sus hermanos y hacerles a su imagen y semejanza « Hijos adoptivos de Dios ».

Semejante nueva cualidad, nacida de la causalidad inmediata del Hijo hecho Hombre, en la santificación de sus hermanos, diferencia sin duda cualitativamente al Paráclito respecto al E. Profético. Mas en modo alguno justifica una diversidad esencial de Espíritus. El Demiurgo que gobernaba, según los gnósticos, la Economía del AT ; y el Padre que gobierna la del NT, son esencialmente diversos : el uno animal y el otro espiritual. Igualmente diversos serán los « espíritus » emanados de ambos. Por el contrario según los eclesiásticos el Padre, el Hijo y el

Espíritu Santo tienen una misma substancia, una misma dynamis ... y por tanto un mismo Pneuma. Sólo difiere el Pneuma « secundum dispensationem ». Tertuliano diría que difiere « non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomina Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur »[33]. El Espíritu, tal como está en la Tercera Persona, difiere del E. en el Hijo, y en el Padre, con la misma distinción con que difieren las tres personas ; y se identifica esencial y dinámicamente con la misma identidad con que son un mismo Dios y Espíritu las tres.

Henos en la razón última de las Economías eclesiástica y valentiniana. Los gnósticos eran prob. modalistas y exageraban la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Y no obstante, al tratar de diferenciar el Espíritu del Antiguo y Nuevo Testamento, invocan la diversidad esencial entre el Demiurgo y el Padre, situando en el predominio de la Economía del Demiurgo la nota distintiva del AT y en el de la Economía del Padre la nota específica del Nuevo.

¿ Quiere eso decir que los valentinianos separaban totalmente ambas economías del Antiguo y Nuevo Testamento, a la manera de Marción ? Así lo han creído algunos[34]. *Salvo meliori*, tal respuesta va contra un axioma fundamental del gnosticismo valentiniano : la Economía del AT — igual que la Ley de Moisés — prefigura y prepara la del Nuevo. Aunque sea una Economía psíquica, esencialmente diversa, lo es sólo dentro de la dispensación miope del Demiurgo ; nunca en la Dispensación (con Mayúscula) del Salvador, Demiurgo Universal y Primero[35].

En realidad, la Economía del AT va gobernada por el Salvador, así como la creación del Kosmos, y la Antropología. El Pneuma profético continuará durante el NT como Pneuma subalterno, y se dejará sentir en la Magna Iglesia : igual que en el hombre Iluminado persiste el hombre psíquico subalterno, y el hombre hílico.

El tema se presta a infinitos desarrollos. Voy a fijarme en uno cristológico, de particular significación.

Hemos visto repetidas veces la trascendencia del Bautismo de Jesús, como « terminus ad quem » de la Economía antigua y

[33] *Adv. Prax.* 2, 4.
[34] Cf. H. Ch. Puech, *La Gnose et le Temps* 79 ss.
[35] Cf. *ET* 47, 1.

« terminus a quo » de la Nueva. Veamos esto mismo a la luz de la Pneumatología.

Los eclesiásticos descubrían en la paloma que descendió sobre Jesús al Espíritu Santo, los basilidianos « al Diácono » y los valentinianos al Espíritu del Pensamiento del Padre[36].

Podría alguien sospechar que para Basílides y los suyos el Espíritu en que fué bautizado Jesús era el E. Ministerial (εἰς διακονίαν) característico del AT. Nada más falso. El hereje daba demasiada importancia al fenómeno del Jordán, para limitar su alcance a la investidura de Jesús en el E. profético.

Según un texto de Clemente Al. los basilidianos oponían claramente el Arconte (= Demiurgo) al Espíritu Ministrado (τοῦ διακονουμένου πνεύματος) cuya vista y voz se dejaron sentir en el Bautismo de Jesús[37]. El Arconte o Demiurgo[38] llenóse de estupor ante las dos manifestaciones (τῷ τε ἀκούσματι καὶ τῷ θεάματι) del Espíritu, y su temor fué principio de Sabiduría[39].

La *diaconía* vinculada por los basilidianos al Espíritu del Jordán puede convenir muy bien al Espíritu del Pensamiento del Padre, o a la Verdad (Ἀλήθεια)[40] considerada como manifestación del Pensamiento paterno.

El término διάκονος hace poco. La cuestión está en si el Salvador valentiniano fué dotado únicamente del Espíritu Santo en el Jordán, o también del E. Profético. Los documentos nada dicen de esto segundo. Pero enseñan que Jesús, a raíz de su Bautismo, comenzó a enseñar y hacer milagros. Se pregunta. Tales milagros ¿los hizo en virtud del Espíritu Santo, por el cual fué hecho Cristo e Iluminado, o en fuerza del E. Ministerial (εἰς διακονίαν) o Profético ?

En sana lógica, las curaciones y profecías — como vinculadas al E. Ministerial (psíquico)[41] — no requerían valentinianamente

---

[36] *ET* 16.

[37] *Strom* II, 36, 1.

[38] Cf. Iren I, 24, 4.

[39] Según exegesis de *Prov.* 1, 7 : « Initium Sapientiae timor *Dei* ». Cf. *Strom.* II, 35, 5 ; Hippol. *Ref.* VII, 26, 2 W. 204, 7.

[40] Cf. Iren I, 14, 7 : Usus est autem diacono septem numerorum magnitudine, quemadmodum dicit Marci Sige, ut ab se cogitatae cogitationis manifestetur fructus (ἵνα τῆς αὐτοβουλήτου βουλῆς φανερωθῇ ὁ καρπός) ... Utitur autem et ipse hic hoc opere quasi spontanee ab ipso facto ; reliqua vero ministrant, quum sint imitationes inimitabilium, Enthymesin Matris. — Lo cual conviene a la Verdad (τῇ Ἀληθείᾳ) concebida como manifestación de Sige, Pensamiento del Padre. Véase también *Acta Thomae* 24 (139, 3 ss.).

[41] Cf. *ET* 24, 1.

la causalidad del Espíritu Santo Paráclito. Jesús las pudo hacer, en cuanto Cristo Psíquico, dotado del E. ministrado por el Demiurgo, dentro de una Economía preliminar a la del Espíritu Santo. ¿ Las hizo así en realidad ?

Yo creo que sí. La doctrina eclesiástica de s. Justino, Clemente y Tertuliano, según la cual el E. Profético de Juan pasó a Jesús, hubo de ser demasiado notoria y extensa para no venir asimilada por los valentinianos. Sobre todo, tal asimilación se acomodaba a maravilla a la impostación del Mesías judío por el Cristo Psíquico, latente en Jesús. Para ello bastaba que la escena del Jordán fuera divalente, como lo había sido la Humanación del Verbo valentiniano. Y que a la Iluminación de las primicias espirituales de Jesús correspondiera en el plano animal la « unción » mesiánica de sus primicias psíquicas. En otros términos, que el Espíritu Santo (= Cristo Superior) se infundiera sobre el hombre espiritual de Jesús, mientras el E. Profético se derramaba sobre su hombre animal.

Con arreglo a la ley fundamental del proceso « a minori ad maius » escrupulosamente guardada en otras ocasiones por los valentinianos, también ahora la manifestación del Espíritu en Jesús habría de ser ordenada : comenzando por la del E. Profético — actuando Jesús como Mesías — y terminando por la del E. Santo — actuando ya como Cristo Superior. Así se explicaría admirablemente la actividad taumatúrgica de Jesús, como efecto de un E. no santificante. Y sobre todo, justificaría muy bien el cese del E. Profético del AT en la actividad pública de Jesús (durante los XII meses), y el comienzo del E. Santo del NT en la actividad del Redivivo (durante los XVIII meses). Colocando en la Muerte física de Jesús el punto crucial de la Historia. Hasta la Muerte Jesús habría actuado — no obstante su personal Iluminación — como Mesías, llevado del E. Profético. Desde la Muerte actuaría como autor del Espíritu de Santidad.

El Bautismo del Jordán habría sido según eso bivalente : como B. en el Espíritu Profético (quizás a raíz del Bautismo de Juan), y como B. en el Espíritu Santo (= Cristo Superior). Por el primero Jesús sería el último de los Profetas del AT, en cuanto Cristo o Mesías Psíquico. Y resumiría, sin romper ni dividir la Economía General de la Salud, la dispensación veterotestamentaria. Por el segundo inauguraría, en cuanto Ungido por Dios, la Economía perfecta del NT, caracterizada por el Paráclito, E. de Santidad.

En su persona, el Verbo Humanado daría unidad perfecta a los dos Testamentos, Antiguo y Nuevo, asumiendo en sí mismo

el Espíritu Profético, como preliminar para la infusión del Espíritu Santo; y justificando la antigua Economía umbrátil, como tránsito necesario para la Verdad Nueva.

* * *

CONCLUSION

El Bautismo de Jesús, que polariza la Cristología de los siglos primeros, polariza igualmente la Pneumatología, y sirve muy bien para contrastar las posiciones de los eclesiásticos y heterodoxos :

A] Según los teólogos de la Magna Iglesia, el Espíritu que bajó sobre Jesús en el Jordán no difería del E. Profético en esencia ni en virtud. Su presencia en los Profetas anticipaba la que había de tener, plenaria y substancial, en Jesús desde la Encarnación (cf. *ET* 19). Y era, según Ireneo, un entrenamiento para la Encarnación del Verbo.[42]

La diferencia no estaba en el Espíritu mismo, sino en las circunstancias impuestas de fuera[43]. El Jordán no inaugura una nueva Economía, esencialmente diversa de la anterior, con Dios nuevo y *Espíritu Nuevo*.

B] Para los dogmáticos de la Gnosis valentiniana, la diversidad de Espíritus en el Antiguo y Nuevo Testamento representa la diferencia capital — aunque parcial — de ambas Economías :

---

[42] Cf. *adv. haer.* IV. 14. 2 : « Sic et deus ab initio hominem quidem plasmavit propter suam munificientiam ; patriarchas vero elegit propter illorum salutem ; populum vero praeformabat, docens indocibilem sequi Deum ; prophetas vero praestruebat in terra, assuescens hominem portare eius Spiritum et communionem habere cum Deo : ipse quidem nullius indigens ; his vero qui indigent eius, suam praebens communionem ; et his qui ei complacebant, fabricationem salutis ut architectus delineans ...». Véase también Iren IV, 21, 3 ; IV, 20, 8. Cf. si lubet Houssiau, *La Christologie de s. Irénée* 88 ss.

[43] Cf. un buen resumen en Novaciano, *de trinit.* 29 ed. Fausset 106, 6 ss. : : « Hunc autem Spiritum Sanctum dominus Christus modo « paraclitum» appellat, modo « spiritum veritatis» esse pronuntiat. Qui non est in evangelio novus, sed nec nove datus. Nam hic ipse et in prophetis populum accusavit et in apostolis advocationem gentibus praestitit ... differentia sane in illo genera officiorum, quoniam in temporibus differens ratio causarum : nec ex hoc tamen ipse diversus, qui haec sic gerit, nec alter est, dum sic agit, sed unus atque ipse est, dividens officia sua per tempora et rerum occasiones atque momenta ... Unus ergo et idem spiritus, qui in prophetis et apostolis ; nisi quoniam ibi ad momentum, hic semper. Ceterum ibi, non ut semper in illis inesset, hic ut in illis semper maneret ; et ibi mediocriter distributus, hic totus effusus ; ibi parce datus, hic large commodatus ; nec tamen ante resurrectionem domini exhibitus, sed per resurrectionem Christi contributus ...».

una, de índole psíquica, gobernada por el Demiurgo y su Espíritu Profético ; y otra, de índole espiritual, gobernada por el Dios Bueno y su E. Paráclito Santificante. El E. del AT era de temor y servidumbre ; dado « para ministerio » y en signo, como un don externo que no santifica sino manifiesta algo por milagros y profecías ; nacía del Demiurgo ignorante de la Dispensación superior a que él mismo servía.

El E. del NT proviene del Dios Bueno. Espíritu de Bondad y de Amor, desciende sobre los hijos de Dios como principio de una vida interior encaminada al Conocimiento del Padre. A diferencia del E. Profético, santifica e ilumina internamente.

Jesús recibe en el Jordán el E. Santificador para inaugurar luego con El la Nueva Economía.

Pero también recibe el E. Profético — al menos muy probablemente — para consumar la Economía Antigua, y hacerla servir a la Nueva. Ambos Espíritus (Profético y Paráclito) coexisten en el Nuevo Testamento : el uno « para ministerio », el otro « para santificación ». La coexistencia no elimina su distinción esencial, antes la legitima, según los fines diversos que Dios persigue con ellos en la Dispensación Universal de la Salud. El E. Profético se derrama a los fieles de la Magna Iglesia, ganando en extensión y universalidad respecto a la Antigua Ley ; siempre con subordinación al E. Santificador.

Aunque diversos, los dos Espíritus no son incompatibles en el hombre pneumático, como no lo fueron en Jesús. Tienen su finalidad y efecto paralelos y *complementarios*. La diversidad de Economías que representan, aunque esencial, no es absoluta. Ambas forman parte de una Unica Dispensación, de que la Economía del E. Profético constituye la fase primera, cediendo su puesto — sin solución de continuidad — a la del E. Santo (de Adopción), la cual a su vez — con mero cambio de signo (de femenino en masculino, de humano en angélico) — introducirá al Hombre a la del E. Paterno.

* * *

Aventuro una idea. Algo hubo de influir en los valentinianos (y aun gnósticos en general) para subrayar la diversidad esencial entre el E. del AT y el del NT. Entre otros elementos ¿ figuraba la teología ebionítica del Bautismo de Jesús ?

Los Ebionitas parecen haber resbalado por la causalidad del Espíritu en Jesús. Al menos, silencian su efecto « santificante ». Con una perspectiva demasiado judía, dieron quizás ocasión para retrotraer el contenido de la Nueva Economía hacia los esquemas

del viejo judaísmo, provocando un choque violento con los amigos de exagerar la Novedad del mensaje de Cristo (los marcionitas).

Sin llegar a la posición extrema de Marción — que rompía todo vínculo entre ambos Testamentos — y contra la interpretación judaizante del Evangelio, los gnósticos propugnaron una exegesis totalmente nueva, relativa al Dios y al Espíritu del NT. Ni rompimiento absoluto, como querían los Marcionitas ; ni vetustez pretérita, como la de los Ebionitas ; ni homogeneidad total entre el Antiguo y Nuevo Testamento, como pretende la Magna Iglesia. El NT prepara el Nuevo, como Economía esencialmente inferior (animal) y transitoria.

En cambio los puntos más característicos de la Magna Iglesia serían :

a) la homogeneidad del Antiguo y Nuevo Testamento :

b) no en beneficio de lo « judío », interpretando la santificación del NT con las categorías del Antiguo : en concreto, los efectos del Espíritu Santo por los veterotestamentarios ;
sino al revés, la santidad de los Justos de la Antigua Ley, por las categorías de la Nueva : viendo en ellos la misma efusión interna del E. santificante e iluminador conocida por los Apóstoles.

En lo primero [*a*)] iría contra los marcionitas, y en parte (sólo en parte) contra los gnósticos ; en lo segundo [*b*)] contra los Ebionitas y judaizantes cristianos.

Por lo que hace al sentido (lineal o cíclico) de la Historia, a mi entender, los valentinianos apenas difieren nada de la Magna Iglesia [44]. El centro es Jesús, y según El trascurre la vida del Universo, con un desarrollo armónico « a minori ad maius », sin solución verdadera de continuidad.

---

[44] ¿ Cómo puede el mundo sensible imitar la eternidad del cielo superior? El problema ocupó ya a Platón (cf. *Timeo* 43 a) y a Plotino (cf. *Enn.* II, 1, 2, 1 ss.). Hubo de interesar también a los valentinianos. Sus líneas son taxativas : el tiempo es una mala imitación de la eternidad en lo que tiene de permanente y perpetuo (τὸ μόνιμον αὐτῆς καὶ ἀΐδιον). Cf. Iren I, 17, 2 (= Hippol., *Ref.* VI, 54).

Lo cual no significa que la Gnosis ignorara el verdadero sentido de la historia. Nacidos en pleno cristianismo, éste se les imponía con su irreversibilidad. Sino que trataron de explicar el salto de la eterna predestinación de la Iglesia espiritual, fase de unidad, a su existencia dentro del mundo material, fase de diáspora ; y viceversa, el tránsito de la dispersión a la eternidad.

Capítulo undécimo

LA UNCION DE CRISTO EN LA TEOLOGIA DE S. IRENEO

S. Ireneo conoce la unción de Cristo indicada por el Salmista (*Ps.* 44, 8) : « Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem ; propterea unxit te, Deus, Deus tuus ». Y denuncia muy bien la repetición del término *Deus*, primero en vocativo y luego en nominativo [1], para concluir :

> Utrosque enim Dei appellatione signavit Spiritus, et eum qui ungitur Filium, et eum qui unguit id est Patrem [2].

No dice aquí el Santo dónde se ha de situar esta unción del Hijo por el Padre ; y si recae directamente en la persona del Hijo. Esto último lo enseña en un texto paralelo de exegesis a *Ps.* 44, 8 :

> E ancora dice Davide manifestamente, chiaramente, luminosamente del Padre e del Figlio [3] : » Il trono tuo,

---

[1] Sagnard, lib. III p. 131 traduce exactamente : « Tu as aimé la justice et haï l'iniquité ; C'est pourquoi, ô Dieu, Ton Dieu T'a marqué de Son Onction [= T'a fait Son Christ] ».

[2] Iren III, 6, 1 Sagn. 130, 12 s. — Análogo juego de palabras emplea el Santo, a propósito del « salvador» y del « señor». Véase Iren III, 10, 3 : « Haec igitur salutis agnitio ... sed agnitio salutis erat agnitio Filii Dei, qui et Salus et Salvator et Salutare vere et dicitur et est. Salus quidem sic (*Gen.* 49, 18) : » In salutem tuam sustinui te, Domine«. Salvator autem iterum : » Ecce Deus meus Salvator meus, fidens ero in eum (*Is.* 12, 2)«. Salutare autem sic (*Ps.* 97, 2) : » Notum fecit Deus salutare suum in conspectu gentium«. Est enim Salvator quidem, quoniam Filius et Verbum Dei ; Salutare autem, quoniam spiritus : » Spiritus enim, inquit, faciei nostrae, Christus Dominus« (*Thren* 4, 20) ; Salus autem quoniam caro : » Verbum enim caro factum est et habitavit in nobis« (*Ioh.* 1, 14). — En la obra soteriológica, Cristo actúa como Salvador, mediante el Espíritu (santificador e iluminador) — elemento de salvación (σωτήριον) — : primero en su propia carne, y por su medio — una vez habituado el hombre Jesús al Espíritu — en los demás hombres. — Cf. Iren III, 6, 1 ; *Epid.* 47 initio.

[3] Froidevaux, SCh 62 p. 107 : « Avec une clarté, une évidence encore

(o) Dio, (è) nei secoli dei secoli. Hai amato la giustizia, hai odiato l'iniquità. Per questo t'ha unto Iddio con olio di esultanza più che i tuoi compartecipi «[4]. Giacchè (dice) che il Figlio, *come ch'egli è Dio*[5], riceve dal Padre, ciò è da Dio il trono del sempiterno regno e l'olio dell'unzione più che i suoi compartecipi. E l'olio dell'unzione è lo Spirito col quale egli viene unto, e i compartecipi suoi (sono) i profeti ed i giusti e gli apostoli e quelli tutti, che ricevono la compartecipazione del suo regno, ciò è i discepoli suoi[6].

S. Ireneo apenas deja lugar a duda. El Hijo, en cuanto Dios, recibe del Padre el trono del reino sempiterno y también el óleo de la unción, esto es, el Espíritu con el cual viene ungido.

Tal unción ha de situarse en una atmósfera superior a los siglos, y a juzgar por el paralelo con s. Justino, anterior a los siglos. Veamos otros pasajes. No de todos ellos cabe deducir la índole ni la coyuntura exacta de la unción.

* * *

Adstiterunt reges terrae et principes congregati sunt in unum adversus Dominum et adversus *Christum* eius (*Ps.* 2, 2). Convenerunt enim vere in civitate hac adversus sanctum Filium tuum Iesum quem unxisti Herodes et Pontius Pilatus cum gentibus et populis Israel, facere quaecumque manus tua ct voluntas tua praedestinaverat fieri. Hae voces ecclesiae ex qua habuit omnis ecclesia initium ... hae voces discipulorum Domini, eorum qui post adsumtionem Domini per Spiritum et perfecti extiterunt et invocaverunt Deum qui fecit caelum et terram et mare[7], qui per prophetas adnuntiatus est, et eius Filium Iesum quem unxit Deus (τὸν τούτου παῖδα δέ, ὃν ἔχρισεν ὁ θεός) ; et alterum autem nescientes[8].

---

plus éclatante, voici comment David s'exprime au sujet du Père et du Fils».

[4] *Ps.* 44, 7-8. Nótese la omisión del vocativo « *Deus*, Deus tuus». La divinidad e índole de « señor» comunes al Padre y al Hijo, las acaba de probar Ireneo al comienzo del capítulo.

[5] Froidevaux : « En effet, le Fils *en tant qu'il est Dieu* ...». No tan clara la versión de Smith h. l. : « For this means that the Son, *being* God ...»

[6] *Epid.* 47 vers. Faldati.

[7] *Ps.* 145, 4 et passim.

[8] Iren III, 12, 5 (218, 5 ss.).

La distinción entre el Señor y su Cristo sugiere al Santo el contraste entre el Padre y su Hijo Jesús. La persecución y levantamiento de los reyes terrenos contra el Señor y su Cristo se aviene naturalmente a ello. Pero el Santo dista mucho de autorizar la igualdad absoluta Cristo = Jesús, ni siquiera el que la unción afecte a Jesús en su humanidad, y sea llamado Cristo por el Salmista en atención a su índole humana, sometida a persecución.

La expresión παῖς tampoco se refiere necesariamente al Hijo Encarnado [9]. Algunos escritores eclesiásticos le han aplicado abiertamente al Hijo, antes de su Encarnación.

* * *

La ambigüedad desaparece por fortuna en otros pasajes. S. Ireneo aduce unas palabras taxativas de s. Pedro : « Vos scitis quoniam factum est verbum per omnem Iudaeam, incipiens enim a Galilaea post baptismum quod praedicavit Iohannes, Iesum a Nazareth, quemadmodum unxit eum Deus Spiritu sancto et virtute. Ipse circuminivit benefaciens et curans omnes qui oppressi erant a diabolo, quoniam Deus erat cum eo » [10].

Y agrega a modo de comentario :

> Ex verbis autem Petri manifestum est quoniam praecognitum quidem eis Deum custodivit, Filium autem Dei Iesum Christum esse testificatus est ipsis, Iudicem mortuorum et vivorum, in quem et baptizari eos iussit in remissionem peccatorum ; et non tantum hoc, sed et Iesum ipsum esse Filium Dei testificatus est, qui et unctus Spiritu Santo Iesus Christus dicitur. Et est hic idem ex Maria natus, quemadmodum Petri continet testificatio [11].

Las palabras de s. Pedro no dejan lugar a duda. Dios ungió a Jesús de Nazaret con Espíritu Santo y virtud. A raíz de lo cual pasó haciendo beneficios y curando a los oprimidos del diablo. Obviamente entendidas, bastarían ellas para explicar la unción del Hijo de Dios por solo el Espíritu Santo que recibió Jesús. Pero figurando aquí términos tan polivalentes como Hijo de Dios, Jesús, Espíritu Santo y Cristo conviene perfilar.

---

[9] Cf. sobre todo la nota de Marrou, en su *à Diognète* p. 187, 4.

[10] *Act.* 10, 37 s. apud Iren III, 12, 7 (226, 16 ss.).

[11] Iren III, 12, 7 (228, 8 ss.).

Según s. Ireneo, el apóstol Pedro atestigua por un lado que el Hijo de Dios — del Dios ya de antes conocido por los judíos — es Jesucristo, Juez de vivos y muertos ... Y por otro que Jesús mismo — ya antes de ser ungido por el Espíritu — era Hijo de Dios ; el cual luego de ungido con el Espíritu Santo se dice *Jesu-Cristo.*

El Santo se adelanta a la doctrina — según él — gnóstica que niega a Jesús Nazareno, hijo de María, la dignidad y persona de Hijo de Dios, hasta ser ungido con el Espíritu Santo o Cristo. Apoyándose en s. Pedro subraya fuertemente que Jesús, antes de bautizado era verdadero Hijo de Dios, pero que ungido más tarde (en el Jordán) por el Espíritu Santo se llama Cristo, mejor Jesu-Cristo.

El último perfil es importante. S. Ireneo no explica el nombre de *Cristo* por la unción bautismal de Jesús en el Espíritu. Sino el nombre de *Cristo* adosado al de Jesús. Jesús pasó a ser Jesu-Cristo a raíz de la unción en Espíritu : se entiende, en el Jordán. Lo cual empero puede en absoluto significar dos cosas :

a) que Jesús de Nazarct, el hijo de María, pasó *como tal* — en su humana naturaleza — a llamarse y ser Jesu-Cristo, por la unción del Espíritu en su Bautismo del Jordán.

b) que Jesús, en cuanto Hijo de Dios, pasó a ser Cristo, mediante la unción bautismal del Espíritu.

La cláusula de s. Ireneo puede muy bien salvarse con sola la primera explicación. Sin excluir que el Hijo de Dios, en su persona, haya podido ser ungido por el Padre y hecho Cristo : Cristo a secas, no Jesu-Cristo.

* * *

Menos sugestivas son las palabras de *Act.* 9, 20 relativas a la predicación de s. Pablo : « In synagogis (ait) in Damasco praedicabat cum omni fiducia Iesum quoniam hic est Christus Filius Dei » [12].

En la forma griega, la unción no iría incardinada tanto a la humanidad, a Jesús, cuanto al Hijo de Dios, como tal : « En las sinagogas — dice — en Damasco, predicaba con toda libertad a Jesús (diciendo, a saber) que éste es el Hijo de Dios, el Cristo ».

Pero vengamos a testimonios más explícitos, comenzando por dos que parecen completarse : Iren III, 18, 3, y III, 9, 3. El

---

[12] Apud Iren III, 12, 9 (232, 10 ss.) ... ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὁ Χριστός.

Santo arguye en favor de la unidad de Cristo, contra los gnósticos, haciendo valer algunos pasajes de s. Pablo. El Apóstol prueba manifiestamente cómo el Cristo único padeció y fué sepultado y resucitó y subió a los cielos : y no a la manera del Cristo gnóstico que descendió sobre Jesús en el Jordán — siempre según s. Ireneo — y remontó al cielo antes de la Pasión y Muerte. He aquí el fragmento que nos interesa :

> Et ubique in passione Domini nostri et humanitate et mortificatione eius, *Christi* usus est nomine, quemadmodum in illo (*Rom.* 14, 15) : « Noli esca tua illum perdere pro quo Christus mortuus est » et iterum (*Eph.* 2, 13) : « Nunc autem in Christo vos qui aliquando fuistis longe, facti estis proximi in sanguine Christi » et iterum (*Gal.* 3, 13 cf. *Deut.* 21, 23) : « Christus nos redemit de maledicto Legis, factus pro nobis maledictum, quoniam scriptum est : Maledictus omnis qui pendet in ligno ! » et iterum (1 *Cor.* 8, 11) : « Et periet infirmus in tua scientia frater, propter quem Christus mortuus est », significans quoniam non Christus inpassibilis descendit in Iesum, sed ipse Iesus Christus cum esset passus est pro nobis, qui decubuit et resurrexit, qui descendit et adscendit, Filius Dei Filius hominis factus, quemadmodum et ipsum nomen significat : in Christi enim nomine subauditur qui unxit et ipse qui unctus est et ipsa unctio in qua unctus est ; et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius, in Spiritu qui est unctio : quemadmodum per Esaiam ait Sermo [13] : » Spiritus Dei super me propter quod unxit me « significans et ungentem Patrem et unctum Filium et unctionem qui est Spiritus [14].

Importa poco que el argumento de s. Ireneo sea o no eficaz contra los valentinianos. De momento tratamos de ver su idea sobre el nombre « Cristo ». En las líneas anteriores resulta sobremanera

---

[13] *Is.* 61, 1 cf. *Lc.* 4, 18. Cf. asimismo Iren III, 17, 1. Puede también verse Iren III, 10, 5 ; 12, 5. Bauer, *Leben Jesu* 132

[14] Iren III, 18, 3 (Sagn. 314, 25 ss.).Cf. si lubet s. Ambrosio, *de Spiritu Sancto* I, 3 : « Si Christum dicas, ait, et Deum Patrem a quo unctus est Filius ; et ipsum qui unctus est Filium, et Spiritum quo unctus est designasti».

Testimonios análogos en Petau (*de Incarn.* XI c. 8 § 2) : algunos de ellos desenfocados, por afán en Petau de aplicar siempre la unción a la unión hipostática. Véase asimismo Thomassin, *de Incarn.* VI c. 2 per totum, con muchos y largos fragmentos de PP.

explícito. Recoge la distinción triádica (ungens, unctus, unctio), insinuada ya en otra ocasión, a propósito de *Ps.* 44, 8. Pero con esta particularidad.

Entonces[15] no especificó de qué unción se trataba. Por cotejo con *Epideixis* 47 comprobamos aludía al Espíritu (Santo) con el cual Dios ungía al Hijo, en cuanto Dios, dándole el reino sempiterno. Prob. antes de todos los siglos.

Ahora en cambio señala, al parecer, la escena del Jordán, pues alude al pasaje isaiano (*Is.* 61, 1) que el propio Salvador había de referir en la sinagoga de Nazaret (*Lc.* 4, 18) a su unción en el Bautismo[16].

Arriba discurría en torno al término « unxit » (ἔχρισεν) del Salmista, aplicado (implícitamente) a la acción del Padre sobre el Hijo al constituirle Cristo (= Rey). Ahora discurre sobre el término « Cristo ». Pero aun aquí el ungido es el Hijo. Repite dos veces las fórmulas triádicas[17] identificando en ambas al Cristo con el Hijo, no precisamente Encarnado.

¿ Hay en esto alguna honda filosofía ? Dos actitudes puede el crítico adoptar ante tal fenómeno :

a) explicar la unción de *Ps.* 44, 8 y su exegesis de Iren III, 6, 1 por la « unción » de *Is.* 61, 1 referida a Jesús en el Bautismo. Declarando lo genérico por lo específico[18] ;

b) mantener los dos textos *Ps.* 44, 8 e *Is.* 61, 1 (resp. *Lc.* 4, 18) con sus respectivas exegesis[19] como sendos argumentos escriturarios de la unción del Hijo ; sin querer incardinar dicha unción necesariamente a la del Jordán.

De ambas actitudes sólo parece aceptable en nuestro caso la segunda. Mejor es declarar lo dudoso por lo claro, que al revés. Iren III, 18, 2 da lugar a pensar — entre dudas — que la unción aludida por el profeta tiene un alcance transcendental (anterior a la creación). Pero *Epid.* 47 elimina toda posible duda, e inclina en el propio sentido la balanza en Iren III, 6, 1[20].

---

[15] Iren III, 6, 1 (130, 12 s.).

[16] Cf. Iren III, 17, 1. Véase si lubet Houssiau, *Christologie* 180 s.

[17] « Et unxit quidem Pater, *unctus est vero Filius*, in Spiritu qui est unctio ... significans et ungentem Patrem et *unctum Filium* et unctionem qui est Spiritus».

[18] En una línea que más tarde se afirmaría con s. Agustín (*de Trin.* XV, 26, 46), s. Basilio (*de Spiritu Sto.* 16, 39), s. Crisóstomo (*Homil. I in Epl. ad Rom.*), s. Jerónimo (*tract. ps.* 132 CC 278, 1 ss.) y otros. Cf. Thomassin, *de Incarn.* lib. VI c. 2.

[19] En Iren III, 6, 1 y III, 18, 3.

[20] Cf. supra p. 501.

* * *

Vengamos a otro pasaje. Hablando del Bautismo de Jesús, conforme al relato de s. Mateo, escribe el Santo:

> Adhuc ait in baptismate Matthaeus[21]: « aperti sunt caeli et vidit Spiritum Dei quasi columbam venientem super eum (ἐπ' αὐτόν). Et ecce vox de caelo dicens: Hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacui». Non enim tunc descendit in Iesum[22]: neque alius quidem Christus, alius vero Iesus. Sed Verbum Dei, qui est Salvator omnium et Dominator caeli et terrae, qui est Iesus — quemadmodum ante ostendimus —, qui et adsumpsit carnem et unctus est a Patre Spiritu, Iesus Christus factus est[23]. Sicut et Esaias ait[24]: « Exiet virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet; et requiescet super eum Spiritus Dei: Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis; implebit eum Spiritus timoris Dei[25]. Non secundum gloriam iudicabit nec secundum loquelam arguet, sed iudicabit humili iudicium et arguet gloriosos terrae». Et iterum ipse Esaias unctionem eius et propter quid unctus est praesignificans ait[26]: « Spiritus Dei super me, quapropter unxit me evangelizare humilibus misit me, curare comminutos corde, praeconare captivis remissionem et caecis visionem, vocare annum Domini acceptabilem et diem retributionis, consolari omnes plangentes». — Nam secundum id quod Verbum Dei homo erat ex radice Iesse et filius Abrahae, secundum hoc requiescebat Spiritus Dei super eum et ungebatur ad evangelizandum humilibus; secundum autem quod Deus erat, non secundum gloriam iudicabat neque secundum loquelam arguebat. « Non enim opus erat illi ut quis ei testimonium diceret de homine, cum ipse sciret quid

---

[21] *Mt.* 3, 16 s.

[22] Cf. supra p. 193.

[23] Cf. ps. Cipr., *de mont. Sina* 4: « quae caro dominica a Deo Patre Iesu vocita est; Spiritus Sanctus qui de caelo descendit Christus, id est, unctus Dei vivi, a deo vocitus est; spiritus carni mixtus Iesus Christus».

[24] *Is.* 11, 1-4.

[25] Cf. Schlütz, *Isaias* 12 ss. y 18 donde cita muchos lugares paralelos entre los primeros escritores eclesiásticos. — Agregar Iren. *Epid.* 9 y 60.

[26] *Is.* 61, 1 s.; *Lc.* 4, 18.

esset in homine »[27]. Advocabat autem omnes homines plangentes, et remissionem his qui a peccatis in captivitatem deducti erant donans, solvebat eos a vinculis de quibus ait Salomon[28] : « Restibus autem peccatorum suorum unusquisque constringitur ». Spiritus ergo Dei descendit in eum, eius qui per prophetas promiserat uncturum se eum, ut de abundantia unctionis eius nos percipientes salvaremur. Et sic quidem Matthaeus[29].

El Santo aplica expresamente las cláusulas de Isaías (11, 1-4. 61, 1-2) al Bautismo de Jesús. La « unción » anunciada para el Mesías, a la de Jesús en el Jordán. Distamos aún mucho de la problemática posterior, que tendrá recelos en situar la unción del Espíritu fuera de la unión hipostática[30].

S. Ireneo distingue dos etapas en la economía relativa al Verbo de Dios : 1) tomó carne (et adsumpsit carnem) ; 2) fué ungido en Espíritu por el Padre (et unctus est a Patre Spiritu).

Por lo primero vino a ser *Jesús*, por lo segundo *Cristo* ; por ambas cosas, el Verbo Hijo de Dios pasó a ser *Jesu-Cristo.*

Además del presagio de la unción del Verbo de Dios, Ireneo descubre en *Is.* 61, 1 s. su finalidad (unctionem eius et propter quid unctus est). El Espíritu ungía al Hijo, descendiendo sobre Jesús en el Jordán, « ut de abundantia unctionis eius nos percipientes salvaremur ».

La unción de Isaías y la del Evangelio se incardinaría, según esto, al Verbo Encarnado, en cuanto tal. *Is.* 61, 1 (e implícitamente *Ps.* 44, 8) afectarían a una sola unción. La unicidad de Cristo, en que tanto insiste el Santo contra los gnósticos, vendría a confirmar muy bien la unicidad de « unción » : la sola « unción » del Verbo Encarnado en el Espíritu Santo por obra del Padre.

* * *

Tal exegesis sería muy aceptable, si no descuidara el pensamiento hondísimo del Santo. El lector habrá podido observar que aun en este último fragmento[31] la unción bautismal de Jesús,

---

[27] *Ioh.* 2, 25.

[28] *Prov.* 5, 22.

[29] Iren III, 9, 3 (156, 19 ss.). Véase *Epid.* 60. Supra p. 115 ss.

[30] Cf. si lubet Fr. de Toledo, *Comm. in Iohannem* c. 1 annot. 71 ; *Comm. in Lucam* c. 4 annot. 31.

[31] Iren III, 9, 3.

única de que aquí habla, afecta al Verbo de Dios, a la persona del Hijo de Dios:

» Sed Verbum Dei qui est Salvator omnium ...
qui est Iesus ...
qui et adsumpsit carnem
et unctus est ...
Iesus Christus factus est ... «.

Y todavía si cabe con mayor claridad, el segundo fragmento:

» Nam Verbum Dei[32] secundum id quod homo erat ...
requiescebat Spiritus Dei super eum
et unguebatur ad evangelizandum humilibus;

secundum autem quod Deus erat,
non secundum gloriam iudicabat
neque secundum loquelam arguebat ... «

En los dos fragmentos, el sujeto es el Verbo de Dios, la persona del Hijo de Dios. Lo mismo que la Encarnación afecta al Verbo o Hijo de Dios, lo mismo le afecta la Unción bautismal del Jordán. Pero el Santo no confunde la índole de la actividad del Verbo. El Verbo de Dios Encarnado opera o puede operar en cuanto Dios o en cuanto hombre. Y puede recibir, como sujeto único de atribución, algunas misiones, en cuanto Dios o en cuanto hombre.

Pues bien, no todo lo que el profeta dice del Mesías y de sus actividades futuras, se refiere igualmente al Verbo de Dios: unas cosas se le atribuyen en cuanto Dios, otras en su naturaleza humana. El profeta no distingue: mas el Santo se cree autorizado a distinguir en atención a la índole de la actividad[33].

---

[32] Mudo levemente el orden, para más claridad, en la primera línea.

[33] El fenómeno se repite en Iren III, 21, 4 (360, 13 ss.) a propósito de *Is.* 7, 10-16: « Diligenter igitur significavit Spiritus sanctus per ea quae dicta sunt generationem eius quae est ex Virgine, et substantiam, quoniam Deus — Emmanuel enim nomen hoc significat et manifestat —, quoniam homo in eo quod dicit butyrum et mel manducabit et in eo quod infantem nominat eum et priusquam cognoscat bonum et malum; haec enim omnia signa sunt hominis infantis. Quod autem non consentiet nequitiae ut eligat bonum, proprium est hoc Dei, uti non per hoc quod manducabit butyrum et mel nude solummodo eum hominem intellegeremus, neque rursus per nomen Emmanuel sine carne eum Deum suspicaremur ...». Cf. *Epid.* 36.

Concretamente la unción en Espíritu afecta al Verbo (aquí, en Iren III, 9, 3) en cuanto hombre. El Hijo, en cuanto Dios, no la necesitaba. Tal parece el sentido obvio de aquella cláusula :

> Nam secundum id quod Verbum Dei homo erat ex radice Iesse et Filius Abrahae, secundum hoc requiescebat Spiritus Dei super eum et unguebatur ad evangelizandum humilibus ; secundum autem quod Deus erat ...

Y algo después :

> Spiritus ergo Dei descendit in eum, eius qui per prophetas promiserat uncturum se eum, ut de abundantia unctionis eius nos percipientes salvaremur.

El Hijo de Dios, en cuanto tal, lejos de necesitar unción en Espíritu, ni siquiera podría recibirla. Así discurren los críticos, interpretando a s. Ireneo.

Y sin embargo, la única conclusión lógica, autorizada por los elementos y premisas del Santo sería la siguiente : el Hijo de Dios requiere ser ungido del Espíritu, en cuanto hombre, *en la hipótesis de salvar a los hombres*. La unción del Verbo, en cuanto hombre, estaría condicionada por la economía de la humana salud. Si quiere el Verbo salvar a los hombres, ha de ser ungido en cuanto hombre.

Ireneo habla aquí de la unción anunciada por Isaías : unción histórica, requerida por un designio bien definido. De ahí la cláusula a primera vista anodina : « et iterum ipse Esaias unctionem eius *et propter quid unctus est* praesignificans ait ». La unción profetizada (*Is.* 61, 1 s.) y caracterizada en su finalidad con tanta evidencia : « Spiritus Dei super me, quapropter unxit me evangelizare humilibus misit me ... » afecta al Verbo, en cuanto hombre. Es lo único que prueba el argumento del Santo.

Prescinde en absoluto — no entraba en su actual perspectiva exegética hacia el Bautismo del Jordán — de si el Hijo de Dios, en cuanto dios, puede o no recibir la unción en Espíritu con una finalidad superior [34].

El fin de la unción define su índole. Para evangelizar a humildes sólo pudo recibirla en naturaleza humilde, proporcionada a su misión y mediación con humildes [35]. Si tratara de

---

[34] Siempre queda a salvo la concepción de *Epid.* 47. Cf. supra p. 502.

[35] Cf. Iren III, 18, 7 (326, 3 ss.) : « Oportuerat enim Mediatorem Dei et hominum *per suam ad utrosque domesticitatem* in amicitiam et concordiam

evangelizar y salvar a los ángeles, el Hijo de Dios — ex supposita finalitate — habría sido bautizado en Espíritu, en cuanto Angel. La homogeneidad de la Unción Ejemplar (= principal) de Jesús con la de sus redimidos, así lo reclama. Y juntamente la conveniencia — o necesidad hipotética — de que el don soteriológico destinado a los hombres, se comunique mediante un elemento connatural, un instrumento humano [36]. Bien entendido que si la unción se destinara sin más al Universo creado, no tenía por qué haberle recibido el Verbo en su naturaleza humana.

En definitiva, los propios fragmentos orientados hacia la unción del Verbo en su naturaleza humana autorizan la posibilidad de una unción superior. Queda en ellos margen para la unción del Verbo en cuanto Dios, y por lo menos en cuanto creador y salvador del Universo: en un sentido trascendental, previo a su mediación con los hombres.

---

utrosque reducere, et facere ut et Deus adsumeret hominem et homo se dederet Deo. Qua enim ratione filiorum adoptionis eius participes esse possemus nisi per Filium eam quae est ad ipsum recepissemus ab eo communionem, nisi Verbum eius communicasset nobis, caro factum?»

[36] Cf. Iren III, 17, 1 (302, 22 ss.): « Hunc enim promisit per prophetas (*Joel* 3, 1 s.) effundere se in novissimis temporibus super servos et ancillas ut prophetent; unde et in Filium Dei filium hominis factum descendit, cum ipso adsuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus et habitare in plasmate Dei, voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi». Véase también Iren III, 20, 4 (346, 3 ss.): « Rursus quoniam neque homo tantum erit qui salvat nos neque sine carne — sine carne enim angeli sunt — praedicavit enim dicens (*Is.* 63, 9): » Neque senior neque angelus sed ipse Dominus salvabit eos; quoniam diligit eos, et parcet eis, ipse liberabit eos«. Et quoniam hic ipse homo verus visibilis incipiet esse cum sit Verbum Salutare, rursus Esaias ait (*Is.* 33, 20): » Ecce, Sion civitas, Salutarem nostrum oculi tui videbunt«. Et quoniam non solum homo erat, qui moriebatur pro nobis ...».

EPIDEIXIS

Gran parte de las enseñanzas del *adv. haereses* pasaron a la Epideixis. Alguna pudimos comprobarla ya arriba [1]. He aquí una cláusula interesante :

> Ora, questo mondo è circondato da sette cieli, in cui riseggono le potenze, gli angeli e gli arcangeli, e questi prestano servigio di adorazione all'Iddio onnipossente e creator d'Ogni cosa ; non già come che egli ne abbisogni [2], ma affinchè anche essi non siano inoperosi e inutili e maledetti. E perció lo Spirito di Dio è presente e copioso, e viene dal profeta Isaia annoverato in sette forme di offici, che sono stati assunti nel Figlio di Dio, ciò è il Verbo, *nella sua venuta in forma d'uomo* [3]. Giacchè « poserà su di lui, dice, lo Spirito di Dio ; Spirito di sapienza e di intelligenza, Spirito di consiglio e di potenza e di pietà ; lo riempirà lo spirito del timor di Dio » (*Is.* 11, 2) [4].

A excepción del tono cósmico (= angelológico) atribuído aquí a los siete Espíritus, en su liturgia celeste [5], la *Epideixis* no denuncia progreso capital respecto al *adv. Haer.* El contexto resulta sin embargo sintomático. Los siete Espíritus de Isaías, simbolizados en el candelabro de los siete brazos [6] evocan unos pasajes de s. Juan [7] de indudables resonancias cósmicas [8] y disponen el ánimo a perspectivas amplias.

Entre otras, a la perspectiva vinculada de modo particular a la « unción » del Hijo de Dios. El candelabro de los siete bra-

---

1 Cf. supra p. 501 s.

2 Cf. supra p. 39 ss.

3 Cf. Froidevaux h. l.

4 *Epid.* 9 ; véase *ET* 47, 1. Cf. si lubet Houssiau, *Christologie* 181 s. ; Schlütz, *Isaias* 46 ss.

5 Que recuerda a *Apoc.* 1, 4 y sobre todo *Apoc.* 4, 5 ss.

6 Cf. *Epid.* 9 fere in fine ; *adv. haer.* II, 24, 3 in medio.

7 *Apoc.* 4, 5 ; 5, 6.

8 Véanse algunos significativos paralelos en Zahn, *Forschungen* III. 53. 93 s. 98 s.

zos, que fulguraba sin interrupción en el templo, hízolo Moisés a imagen de los siete coros de Espíritus que continuamente dan culto a Dios [9].

Pero su versión humana, vital, más elocuente se presentó con la unción del Verbo, en su venida al mundo. El Hijo asume los siete oficios o formas del Espíritu, en su plenitud.

S. Ireneo no habla aquí de unción. ni señala el tiempo en que los siete Espíritus vendrán sobre el Verbo Encarnado. Deja margen para creer que será en el Jordán, cuando compendie en sí plenamente el culto de los ángeles a Dios. Interesando al parecer — paralelamente a los valentinianos — la angelología con la antropología, en el arranque mismo de la Economía de la humana Salud.

Mas no es esto sólo. S. Ireneo redondea el pensamiento sobre la teología íntima de la unción del Cristo, en su doble aspecto divino y humano. Escribe así en *Epideixis* 52 :

> Dunque, che il Figlio di Dio, il quale era prima che (fosse) tutto il mondo, Cristo, è col Padre [10], ed essendo presso il Padre ed essendo prossimo e congiunto e unito agli uomini (è) anche Re di tutte le cose, giacchè ogni cosa ha a lui sottoposto il Padre, di tali cose ci danno notizia le Scriture ...

El Santo habla sin reparo del Cristo, Hijo de Dios, anterior a la creación del mundo. Su Realeza universal se mueve en la misma línea de *Epid.* 47. El Padre le ha sometido el universo, al entregarle el trono de la Realeza eterna y ungirle con el óleo de la unción, a saber, con el Espíritu Santo. A mayor abundamiento, viene el c. 53 a despejar totalmente la incógnita :

> E che questo Cristo, il quale era presso il Padre, essendo il Verbo del Padre. doveva rincarnarsi e divenir uomo e sopportare la generazione e la nascita e nascere da una vergine e aggirarsi fra gli uomini, operando anche il Padre di tutti la sua incarnazione, così dice (in pro-

---

[9] Cf. *Epid.* 9 in fine. El P. Lebreton (*Trinité* I. 628-31, max. 630) llama la atención sobre ello. Véase el mismo Lebreton, *Trinité* II. 658 s.

[10] Smith traduce : That Christ, being Son of God before all the World, is with the Father. — Froidevaux : Donc, que le Christ, Fils de Dieu, existant avant tout l'univers, soit avec le Père. — La versión de Faldati recalca más una idea que desarrolla luego en el c. 53 : la persona del Hijo de Dios era ya Cristo, y tenía la unción antes de creado el universo.

posito) Isaia[11] ... Ed ha annunziato che nascerebbe da una vergine; e che (sarebbe) veramente uomo, (lo) ho avvertito, prevenendo, per il fatto ch'egli mangerebbe ed anche perchè lo chiama fanciullo, ma anche perchè gli impone un nome. Giacchè questo errore è (proprio) anche di quel nato[12]. Ed egli ha un doppio nome: in

---

[11] Sigue *Is.* 7, 14-16.

[12] El P. *Smith*: For this is an error even of the one that is born. Frase difícil y que ha merecido varias interpretaciones. Las doy brevemente:

a) *el error* sería la natural falta de juicio en el niño, que no distingue entre el bien y el mal: *Weber.* Faltaría por tanto algo, en la frase inmediata anterior;

b) en armenio sería fácil confundir « error» con « costumbre». La frase original diría: Giacchè questa abitudine è (propria) anche di quel nato: *Conybeare.* No muy convincente, porque aun la « costumbre» no afecta al nacido sino a los que le imponen el nombre. Y el texto dice « *anche* di quel nato».

c) ¿ significa Ireneo que el nombre es un error, pues el verdadero nombre es « Cristo Jesús», mientras Emmanuel sería la expresión del deseo manifestado por el profeta? Cf. Smith, *Proof.* 189.

El P. Smith ha visto bien la dificultad de todas estas interpretaciones, y concluye su densa nota (188 s. n. 240): It seems better to admit that the text is corrupt, and has probably suffered omission, and translate it as it stands; there is no way of telling what Irenaeus wrote.

Sin menoscabo de tan prudente actitud, yo me aventuro a proponer otra solución, en consonancia con el contexto. La indiqué ya en Gregorianum 41, 1960, 337 s.

d) Retengo la versión literal: « Pero también (le anuncia hombre verdadero) porque le impone un nombre (= Emmanuel). Ya que es éste un error aun del que ha nacido (= del Verbo que nace a este mundo)».

Baste cotejarla con un fragmento del *Evang. sec. Philippum* (ed. Labib 101, 23 ss.) cuyas primeras líneas traduzco: « Los nombres que dan a los (hombres) mundanos (κοσμικός) tienen un grande error (πλάνη). Porque ponen en movimiento el corazón de ellos (trayéndole) de lo estable a lo inestable. Y el que oye a Dios, no entiende lo estable, sino que entendió lo inestable». Aquí el error va expresamente vinculado al nombre; a un nombre aplicado al κοσμικός, en nuestro caso « dios nacido hombre» entre hombres, y sujeto a génesis en el mundo de la sombra y del error. Isaías anuncia en efecto un nombre, que como cualquier otro aplicado a un individuo sometido a la γένεσις del mundo infralunar, no representa el nombre verdadero. *Emmanuel* encierra un grande error, por distraer del Nombre estable e inefable, único esencial a la persona del Hijo de Dios. « Un solo nombre no se expresa (ni puede expresarse) en el mundo (κόσμος),

lingua ebraica Messia Cristo e (nella nostra armena)[13] Gesù Salvatore; ed ambedue i nomi sono i nomi di qualche opera compiuta[14]. Poichè egli vien chiamato Cristo, perchè per opera di lui il Padre ha unto e disposto ogni cosa, e. secondo la sua venuta in forma d'uomo, perchè egli è stato fatto l'unto dell'Iddio e Padre suo per lo Spirito. Come anche egli stesso dice di sè per mezzo di Isaia (*Is.* 61. 1): « Lo Spirito di Dio (è) sopra di me. perciò che egli m'ha unto, per l'evangelizzazione dei poveri ». E Salvatore (è stato detto) perciò. ch'egli è divenuto cagione di salvezza a quelli, che in quel tempo sono stati da lui liberati da mali d'ogni genere e dalla morte, ed a quelli che dopo costoro verranno e crederanno in lui (egli è divenuto) cagione di acquisto dell'eterna salvezza[15].

Esta página plantea muchos problemas, y muy curiosos. A nuestro intento posee un valor inapreciable. porque determina explícitamente el significado vinculado por el Santo al término « Cristo ». El Santo previene que Cristo, al igual de Jesús (= Salvador), no es un nombre estricto, sino más bien denominación (= apelativo) del Verbo de Dios relativa a la obra (de unción) por El realizada. Así como el Verbo se dice Jesús por su misión y actividad de salud, así se llama Cristo por la de ungir (actividad cristológica). Y declarando esta actividad señala dos actos bien definidos:

a) porque el Padre por medio de El (= del Verbo) *ha ungido* y dispuesto[16] todas las cosas.

---

el que había dado el Padre al Hijo (en su generación divina)» [Labib 102, 5 ss.]. Véase H. M. Schenke, TLZ 84, 1959, 6.

El profeta anuncia un nombre visible y cósmico, apropiado a la condición externa del Salvador. Los indicios por él dados — el hecho de comer, el llamarle niño, y el darle un nombre para designarle en este mundo de la sombra — manifiestan la condición humana de quien nacerá de la Virgen.

[13] El P. Smith omite con muy buen acuerdo tales palabras. Lo mismo Froidevaux.

[14] Smith: « and both names are names of certain deeds performed». Froidevaux: « et ces deux noms sont les noms des diverses actions accomplies ici-bas».

[15] *Epid.* 53. — El análisis a que somete el texto Houssiau, *Christologie* 183 ss. se me antoja demasiado rápido.

[16] Según el P. Smith « anointed and arrayed = ἔχρισε καὶ ἐκόσμησε. *Array* means both « set in order» and « adorn»; in the former sense it

b) porque en su venida como hombre fué hecho el Ungido del Dios y Padre Suyo mediante el Espíritu. Sin duda en el Bautismo del Jordán, al venir sobre él el Espíritu, según prenuncio de Isaías, que s. Ireneo recoge en esta ocasión.

El Santo distingue explícitamente dos unciones, *una activa*, del Verbo en cuanto Dios (perchè per opera di lui il Padre *ha unto* e disposto ogni cosa) ; *otra pasiva*, del Verbo en cuanto Hombre (perchè egli è stato fatto l'Unto dell'Iddio e Padre per mezzo dello Spirito). Implícitamente supone otras dos unciones : *una pasiva*, del Verbo en cuanto Dios, al ser ungido por el Padre previamente mediante el Espíritu, para luego ungir y disponerlo todo como instrumento del Padre en la « unción » del mundo ; *otra activa*, del Verbo en cuanto Hombre, al ungir mediante el Espíritu recibido por El en el Jordán, a todos los que creyeron y creerán en El.

A esta última unción activa alude el Santo con frecuencia. De la unción pasiva del Verbo, en cuanto Dios, habla expresamente en *Epid.* 47 en un contexto ligeramente distinto del actual, pero muy compatible con él. Aquí la unción adquiere un signo cósmico, mientras en *Epid.* 47 predomina el signo humano. Ireneo, igual que Justino, atribuye a la unción del Verbo un valor trascendente, aplicable a la unción y disposición futura del Kosmos, y a la de los hombres.

Por otra parte, si el Verbo no puede infundir el Espíritu sobre los fieles del NT, mientras no le haya recibido primero « en cuanto hombre » en el Jordán : su unción de Rey ha influído positivamente en la de sus compartícipes — los profetas, justos, apóstoles y todos sus discípulos — sin limitación de tiempo. Más aún, como creador y conservador del universo, el Verbo hubo de ungir las cosas creadas sin excepción alguna. Y como nadie da lo que no tiene, el Hijo de Dios hubo de recibir primero del Padre una Unción aún más trascendente que la anterior : en cuanto « primogénito de la creación ».

Igual que los Apologetas, s. Ireneo discurre en la creencia de que no hay cosa perfecta, ni consumada aun en el orden natural, que no sea ungida. El propio Verbo, en cuanto « creado » o proferido o « hecho subsistente », fuera de Dios, hubo de ser consumado, ungido. Y lo fué en el Pneuma (no precisamente personal) del Padre.

---

is applicable to the Word's activity in creation, while in the latter it was associated with anoiting (the preliminary to bodily « adornment»). — *Proof* 189 n. 242.

Si además, para *crear* (= hacer subsistentes las especies naturales), hubo de ser primero *creado* (= hecho subsistente) el mismo Verbo; y para salvar al hombre ha de hacerse primero hombre: también para consumar y ultimar dinámicamente lo creado habrá de ser el Verbo dinámicamente consumado, y para ungir al hombre en el Pneuma, habrá de ser primero humanamente ungido.

Siempre idéntica doctrina, la necesidad de un mediador ontológico entre Dios y las creaturas, entre el Padre y los hombres, dotado « ejemplarmente » de aquello que ha de comunicar a sus intermediados. El imperativo de una mediación proporcionada y « connatural » a los efectos.

La doctrina no era nueva. La correlación entre la χρίσις personal previa del Verbo y la por El operada sobre el universo, aparecía muy bien en s. Justino[17] dentro de la actual perspectiva cósmica de s. Ireneo. Por desgracia no poseemos el texto original de la *Epideixis*, y algunos perfiles — capitales para urgir sus analogías con s. Justino — fácilmente se nos van[18].

S. Ireneo no puntualiza la índole de la unción comunicada por Dios a todas las cosas mediante el Verbo: ni cómo difiere de la disposición u ornato a que igualmente sirvió. Por cotejo con *Epid.* 47 tuvo lugar como infusión (cósmica) del Espíritu Santo. La polivalencia del Espíritu daba lugar a ello. Además lo mismo en exegesis a *Ps.* 44, 8 (en contexto favorable a la unción trascendente) que a *Is.* 61, 1 (en contexto propicio a la unción del Jordán) la trilogía que siempre interviene es: « el que unge, el Padre; el ungido, el Hijo; la unción, el Espíritu Santo »[19].

Según eso, allá en la prehistoria de la creación, cuando sólo vivían las tres divinas personas, pensando y disponiendo la Economía de la Salud « el Hijo, en cuanto Dios (o Hijo de Dios) recibe del Padre ... el óleo de la unción ... y el óleo de unción es el Espíritu »[20], para infundirlo luego sobre la creación, y de manera especial sobre el hombre.

El Espíritu, unción y ungüento del universo, posee en absoluto una causalidad tan extensa como la del Verbo, pero siem-

---

[17] II *Apol.* 6, 3. Cf. supra p. 63 ss.

[18] K. Schlütz (*Isaias* 57 s.) indica algunas, pero descuida esta primera y fundamental de la unción preexistente del Verbo.

[19] Baste comparar Iren III, 6, 1 (Sagn. 130, 11 ss.) con Iren III, 18, 3 (316, 23 ss.) y *Epid.* 47.

[20] Cf. *Epid.* 47.

pre complementaria. Su finalidad no se limita a la estricta « santificación », como podría indicarlo su nombre de « Espíritu Santo». Se extiende a la Salud (σωτηρία), en sentido lato; a la « conservación » en plenitud de vida y poder, de todas las especies naturales e individuos [21]. A diferencia del Verbo, en sus funciones de tal, principio de subsistencia o consistencia (κτίσις), el Espíritu dota a los seres — supuestos consistentes — de su « virtud » y actividad propios, necesarios para su desarrollo y funciones en el mundo. Al Espíritu se debe la consumación (τελείωσις), natural y sobrenatural en la obra del Verbo. Ni los individuos ni las especies podrían vivir en el universo con la sola *subsistencia*.

S. Ireneo apenas indica la causalidad típica del Espíritu Santo en el mundo [22].

Le concibe, como los Estoicos, invadiendo y gobernándolo todo (τὸ διέπον τὰ πάντα[23]); como principio divino que fecunda la vid y multiplica el grano de trigo caído en tierra [24]. Sus efectos no son unívocos. A lo inanimado le mantiene en unidad y cohe-

---

[21] Dentro del alcance cósmico que daban los Estoicos a la σωτηρία en la doctrina general de la *Oikeiosis*: cf. Pohlenz, *Grundfragen* 28. Véase asimismo Boyancé *Songe de Scipion* 138, 4; Reitzenstein, *Hell. Myst.* 39.

[22] Cf. Iren I, 22, 1 ...: « Unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per Verbum suum *et aptavit* (per Spiritum) et fecit ex eo quod non erat ad hoc ut sint omnia (Seipso), quemadmodum Scriptura dicit (*Ps.* 32, 6): » Verbo enim Domini caeli firmati sunt (= conditi sunt), *et Spiritu oris eius omnis virtus eorum*«»; Iren III, 16, 7 initio: « nihil enim incomptum atque intempestivum apud eum, quomodo nec incongruens est apud Patrem; praecognita sunt enim omnia a Patre, perficiuntur autem a Filio sicut congruum et consequens est apto tempore»; Iren IV, 20, 4: « Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia (= Spiritu) fecit *et aptavit omnia*»; *Epid.* 5: « e poichè Dio è razionale, perciò col Verbo ha creato le cosa. E Iddio è Spirito, e però *con lo Spirito tutto ha disposto*, come dice il profeta (*Ps.* 32, 6) ... Ora, poichè il Verbo costituisce, cioè compie le opere del corpo e largisce l'esistenza a ciò che è, laddove *lo Spirito ordina e conforma le varietà delle forze*, giustamente e convenientemente vien chiamato il Verbo Figlio, e lo Spirito Sapienza di Dio».

Véanse las notas de Froidevaux h. l.; y lo que dijimos en *Est. Valent.* II. 220 ss.

[23] *Adv. haer.* IV, 36, 7: « Etenim vinea una, quoniam et una iustitia: et unus dispensator, unus enim Spiritus Dei qui disponit omnia». Para el término διέπον cf. 1 *Clem.* 61, 1 s.; véase Spanneut, *Stoïcisme* 373, 5.

[24] *Adv. haer.* V, 2, 3: « Et quemadmodum lignum vitis depositum in terram suo fructificat tempore, et granum tritici decidens in terram et dissolutum, multiplex surgit per spiritum Dei qui continet omnia (πολλοστὸς ἠγέρθη διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ τοῦ συνέχοντος τὰ πάντα)». Para el es-

sión[25] con una σωτηρία proporcionada a su naturaleza[26]. A lo animado y viviente se le comunica en el tiempo como soplo de vida: mientras a los hombres desea infundirles el Espíritu de Adopción en orden a la vida eterna[27]. Sus elementos, que no hacen excepción en la literatura cristiana antigua[28], bastan a señalarla, por contraste con la causalidad del Padre y del Hijo.

---

toicismo de esta última cláusula cf. Heinze, *Lehre vom Logos* 92 ss.; Zeller, *Philos. Griech.* III/1, p. 118 ss.; G. Bardy, *Expressions stoïciennes dans la Ia. Clem.*, RSR 12, 1922, 76 ss.; Fortin, *Christianisme* 131 ss.

[25] Cf. *adv. haer.* III, 11, 8 (Sgn. 194, 9 ss.): « ex quibus manifestum est quoniam qui est omnium Artifex Verbum, qui sedet super Cherubim et continet omnia (ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης Λόγος ὁ ... καὶ συνέχων τὰ πάντα), declaratus nominibus dedit nobis quadriforme Evangelium, quod uno Spiritu continetur (τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον)».

[26] Compárense estos dos lugares: Iren V, 9, 1: « et altero quidem salvante et figurante, qui est Spiritus; altero quod unitur et formatur, quod est caro ... Quotquot ergo id quod salvat et format, et unitatem non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis». — Seneca (*Epla* 65, 2): « materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat: causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit». Agréguense si lubet los testimonios citados por Bardy, a. c. 78 ss. notas.

[27] Cf. Iren V, 18, 2: « Pater enim conditionem simul et Verbum suum portans, et Verbum portatum a Patre, praestat Spiritum omnibus, quemadmodum vult Pater: quibusdam quidem secundum conditionem quod est factum; quibusdam autem secundum adoptionem, quod est ex Deo, quod est generatio»; V, 12, 2 in medio: « propter quod rursus ipse *Esaias* distinguens quae praedicta sunt ait (57, 16): Spiritus enim a me exiet, et afflatum omnem ego feci. Spiritum quidem proprie in Deo deputans, quem in novissimis temporibus effudit per adoptionem filiorum in genus humanum; afflatum autem communiter in conditionem, et facturam ostendens illum. Aliud autem est quod factum est, ab eo qui fecit. Afflatus igitur temporalis; Spiritus autem sempiternus». Véase todo el contexto, afortunadamente conservado en griego. Cf Massuet apud Stieren I, 767, 1.

[28] Una de las fuentes de inspiración, expresamente alegadas por el Santo (Hermas, *Mand.* I, 1) resulta bien significativa: « Primero de todo, cree que Dios es Uno, el cual lo consolidó (κτίσας) *y consumó* (καὶ καταρτίσας) todo». Dibelius (h. l.) pasa por alto la distinción entre κτίζειν y καταρτίζειν. S. Ireneo alega este paso en *adv. haer.* IV, 20, 2 initio; y Orígenes en *de Princ.* I, 3, 3. — Hermas tiene otros igualmente significativos, v. gr. *Sim.* V, 5, 2: ὁ δὲ κύριος τοῦ ἀγροῦ ὁ κτίσας τὰ πάντα καὶ ἀπαρτίσας αὐτὰ καὶ δυναμώσας; *Sim.* VII, 4: ὁ πάντα κτίσας καὶ δυναμώσας. En *Vis.* II, 4, 1 aparece la Iglesia « creada ante todas cosas» (πάντων πρώτη ἐκτίσθη); « por causa de ella fué perfilado (κατηρτίσθη) el Kosmos».

También aquí Dibelius descuida los verbos (κτίζειν, καταρτίζειν), sin

Dios Padre, sin concurso alguno, llama al universo del ser al no ser, por un simple acto de su voluntad soberana[29]. A El le corresponde la creación primera (substantia elementorum), en el Universo. El Verbo, como instrumento del Padre, da consistencia (κτίσις) a las diversas naturalezas y especies; a El se le debe la creación segunda. Una vez subsistentes las esencias, el Espíritu Santo — actuando en servicio inmediato del Verbo — las dota de virtudes y cualidades, consumando en el orden natural la obra de consistencia: y es la διακόσμησις (= δυνάμωσις).

Según la trilogía gnóstica, Dios da el primer ser (τὸ πρ. ὑποκείμενον), el Verbo configura substancialmente el ὑποκείμενον, mediante la « formación κατ' οὐσίαν », y le convierte en οὐσία; mientras el Espíritu Santo, o Cristo, configura cualitativamente la οὐσία, mediante la « formación κατὰ δύναμιν » (= τελείωσις), y la convierte en ποιός[30].

---

advertir que primero es dar consistencia a una cosa y luego dotarla de sus virtudes y cualidades propias (δυναμώσας).

[29] Cf. Clem. Al., *Paed.* I, 27, 2 Stählin 1. 106, 9 s.; Iren. II, 30, 9: « substantia omnium voluntas eius»; II, 10, 4: ...« attribuere enim substantiam eorum quae facta sunt virtuti et voluntati eius qui est omnium Deus, et credibile et acceptabile ... Deus autem quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae cum ante non esset ipse adinvenit». Agregar II, 30, 1; V, 4, 2; *Epid.* 4. — Puede verse Wingren, *Man.* 4.

[30] Recuérdese las etapas de la Estoa: ὑποκείμενον/οὐσία/ἰδίως ποιός. Cf. mis *Est. Val.* I. 447.

Orígenes desarrolla algunos registros de esta doctrina, atribuyendo al Padre la causalidad universal en cuanto al ser o subsistir; al Hijo la causalidad limitada a lo racional, y al Espíritu Santo la relativa a los santos (cf. *de Princ.* I, 3, 5 ss.). Merece citarse el siguiente fragmento (I, 3, 7): « Est etiam quaedam inoperatio Dei Patris praecipua praeter illam qua omnibus ut essent naturaliter praestitit. Est et Domini Iesu Christi praecipuum quoddam ministerium in eos quibus naturaliter ut rationabiles sint, confert, per quod ad haec quae sunt praestatur eis ut bene sint. Est et alia quoque etiam Spiritus sancti gratia quae dignis praestatur, ministrata quidem per Christum, inoperata autem a Patre secundum meritum eorum qui capaces eius efficiuntur».

LA UNCION DEL KOSMOS

Volvemos así a la tesis largamente desarrollada en otra parte[1]: la relación entre la nota individuante de las personas divinas y su actividad externa. El Verbo no requiere ser ungido para dar consistencia a las naturalezas y especies del universo. Lo reclama para dar perfección (διακοσμεῖν) a las que como Verbo hizo subsistir.

La unción no pasa directamente del Padre a la creación. Complemento de la actividad del Verbo, sólo puede ir al través y por intermedio del Hijo. Dios unge primero con su Espíritu al Verbo; y luego por medio del Verbo derrama el Espíritu en las substancias creadas. El Espíritu adorna y consuma la obra creadora del Hijo, manifestando y evocando en las οὐσίαι, todas aquellas cualidades y potencias que las completan dinámicamente (κατὰ ποιότητες)[2].

Ninguna mejor manera de armonizar en un sistema coherente la doctrina creacionista de s. Ireneo con su teología de la unción cósmica, trascendental. El propio Verbo de Dios, que como hombre será ungido en el Jordán para santificar y conferir una perfección espiritual a los hombres, es primero ungido, en cuanto Creador Subsistente, en el Espíritu Santo, para dar consumada perfección, en el orden dinámico meramente natural, al Universo.

Esta unción cósmica afecta a todas las naturalezas y especies (y aun individuos) de la Creación segunda. Mientras la unción del Jordán afectará a la nueva segunda Creación — en frase de Orígenes, al « mundo del mundo» (κόσμος τοῦ κόσμου)[3], esto es, a la Iglesia.

El análisis de la unción del Verbo, en la cristología de s. Ireneo, desemboca en la doctrina, ya conocida, de s. Justino.

* * *

[1] *Est. Valent.* II. 193 ss.

[2] Cf. Iren. V, 9, 3 « qualitatem spiritus».

[3] Origen., *in Ioh.* VI 59 (38) Pr. 167, 24 s.; véase si place s. Metodio, *de resurr.* I, 35 GCS 275, 10. Otros testimonios en Marrou, *à Diognète* 164 ss.

A perspectivas muy análogas nos abriría el estudio de la célebre cláusula : « quum enim praeexsisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans » [4]. La Unción del universo adopta en efecto un significado soteriológico real, de tono menor, con arreglo a una filosofía de colorido estoico, bien comprobada y definida por el Santo [5]. Mas adquiere plenitud de sentido en función de la Salud perfecta a que va destinada en el hombre. La unción (principio de continencia o συνέχεια) del Kosmos, pasa a ser el principio de conservación y cohesión del *Kosmos Kosmou* : la Unción de la Iglesia, para salud de sus miembros.

En este orden de cosas, la Unción misma del Verbo Creador se resuelve — por su infinita virtualidad — en la Unción como Rey del Mundo ; a saber, en la imparticipada χρίσις de que más tarde comunicará a los Justos y Profetas del Antiguo Testamento. Convendría citar nuevamente *Epid.* 47 [6]. No hay por qué distinguir entre la unción que el Verbo recibe para ungir el Universo, de la que recibe el Hijo, en cuanto Dios, para ungir a los profetas y justos. Se trata del mismo Espíritu Santo, virtualmente múltiple, conforme a la índole de la perfección (material, animal, espiritual) a que se ordena.

En *Epid.* 47 Ireneo apunta hacia la unción imparticipada o total del Verbo, mediador entre Dios y los hombres, previa a su causalidad (profética y justificante) sobre los discípulos [7]. En la doctrina relativa al χρῖσμα del Hijo, Ireneo asimila una idea a la vez del campo pagano estoico y del judío.

Para la Estoa, el hombre constituye el centro del mundo [8]. La idea pudo llegarle del Judaísmo [9]. Entre los hebreos, nacía espontánea del relato primero de Moisés [10]. Según el tardo judaísmo, el mundo fué hecho a causa de Israel, de la Sinagoga [11]. Los Rabinos exageraron aún más la tendencia. Según ellos el

---

[4] Iren. III, 22, 3 fin.

[5] Cf. Iren. V, 18, 3 y lo que dijimos en *Est. Val.* V. 213 ss.

[6] Cf. supra p. 501 s.

[7] Lo cual conviene simplemente al Verbo Salvador (cf. Iren III, 23, 3 in fine), no precisamente al Encarnado y ungido en el Jordán.

[8] Cf. omnino Spanneut, *Stoïcisme* 380 ss.

[9] Cf. Pohlenz. *Stoa* I. 99 s. ; II. 56 s.

[10] Ambas ideologías estoica y hebrea se funden en una cláusula de Nemesio de Emesa (*de nat. homin.* c. 1 PG 40, 525 A), apud Pohlenz, o. c. II. 56.

[11] Cf. Volz. *Eschatologie* 99 y 380. Supra p. 28.

mundo fué hecho por la Torah, por Moisés, por Abrahán, a causa de David, y naturalmente a causa del Mesías [12]. El mundo aparece en una ocasión [13] creado por causa de Moisés y Aarón.

El Evangelio de Tomás denuncia análoga mentalidad en una de sus sentencias :

> Los discípulos dijeron a Jesús : Nosotros sabemos que irás de entre nosotros. ¿ Quién será (entonces) el mayor sobre nosotros ? Jesús les dijo : Donde vayáis, os dirigiréis a Santiago el Justo (δίκαιος) [14], aquel por quien fueron hechos el cielo y la tierra [15].

Santiago por su primacía en la iglesia de Jerusalén representaba a toda la Iglesia judío-cristiana. El *Logion* traducía el viejo concepto de Israel, centro y causa del mundo.

Entre los eclesiásticos, se deja sentir la ideología estoica, debidamente cristianizada [16]. No es fácil discriminar lo judío de lo pagano. El autor del tratado a Diogneto cristianiza más bien la teleología hebrea, haciendo de la Iglesia el « centro de la creación » [17]. Probablemente ambas corrientes se amalgamaron igual entre eclesiásticos que entre heterodoxos. El individuo — como centro del mundo — tiene valor de símbolo para la Humanidad e Iglesia que representa.

Para Marción la creación del hombre constituyó una tragedia lamentable, de que sólo cabe culpar al Demiurgo [18].

Pese a su aparente pesimismo, la Gnosis heterodoxa se apropió muy bien la idea judía. Más de una vez aflora entre ellos la idea de que el mundo (aun material) fué creado por ellos : a causa de la Iglesia de los escogidos, simiente divina dispersa en el mundo [19]. Las noticias naasenas, setianas y peráticas, legadas por s. Hipólito atestiguan el sentido eclesial inmanente al desa-

---

[12] Cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* V (Philadelphia, 1925) 67.

[13] *The Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein : *Hullin* (tr. E. Cashdan) II (London, 1948) 498 (Hullin 89 a). Apud R. M. Grant, *Notes on the Gospel of Thomas* VC 13, 1959, 172.

[14] Para esta denominación de Santiago hermano de Jesús, véase Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* 120 ss. Cf. si lubet P. Vielhauer, *Hennecke*³, p. 105.

[15] *Evang. sec. Thom.* § 12. Supra p. 479.

[16] Para Tertuliano véase Spanneut, *Stoïcisme* 382 s.

[17] Cf. *Diogn.* 4, 2 ; 10, 2 ... Véase Marrou, SCh 33, p. 160 ss.

[18] Los testimonios en Harnack, *Marcion* 105 y 265* ss.

[19] Cf. Hippol., *Ref.* V, 8, 28 s. (naasenos) ; *Ref.* VII, 22, 6 (Basílides). Cf. Clemente Al., *Strom.* IV, 90. Puede verse G. Quispel, *L'homme gnostique* 119.

rrollo de su cosmogonía. El mundo sensible, campo de siembra para Sophia, no tendrá razón de subsistir luego de la φυλοκρίνησις o recolección del grano [20]. Parecida exegesis insinúan algunos fragmentos últimamente conocidos [21].

El hombre sensible de los gnósticos, centro del kosmos según designios del Demiurgo, esconde el misterio de la dispersión de la Iglesia Espiritual, como vehículo y órgano de su multiplicación.

Mas no todos los eclesiásticos descubrieron tal filosofía. En su mayor parte insistieron, sobre la base del Génesis, en que el mundo había sido hecho por causa del hombre [22].

S. Ireneo admite lo propio [23]; pero con su doctrina de las dos unciones — del universo por el Verbo, y de la Iglesia por Jesucristo — denuncia hacia dónde orientará su pensamiento. Dios lo ha hecho todo por la Iglesia. No se hizo la espiga por sí, sino por el grano; como tampoco los sarmientos tienen en sí razón de ser, sino en la uva. El mundo sólo vale por la Iglesia que sostiene y alimenta. Lo temporal pasará, cediendo a lo eterno [24].

La unción primera, universal, presagia la específica del hombre; como la Salud o cohesión del Universo prenuncia, en un plano muy superior, la Salud de la Iglesia. Una y otra las lleva a cabo el Espíritu. Pero mientras en el primer caso, la χρίσις (σωτηρία) no se levanta sobre el orden natural dinámico, en el otro alcanza el orden específicamente divino [25].

---

20 Cf. Heracleón fragm. 32 ss. ed. Völker, *Quellen* 77 ss.

21 Entre los escritos de Khenoboskion. V. gr. *Evang. sec. Philippum* §§ 9 y 16 según la versión de Schenke TLZ 84, 1959, 6. 7.

22 Cf. si lubet Clem. Al., *Paed.* I, 7, 2 ; I, 8, 2 ; Origen., *Homil. I in Genes.* 12 (Baehrens 14, 5 s.) ; *Homil.* XIV 3 (124, 6 ss.) ; *Comm. ad Roman.* III 1 PG 14, 926 D ss. Véase Puech, *Gnose et Temps* 69. En la línea origeniana se mueve s. Ambrosio, *Ep.* 43, 19 PL 16, 1135 C. Véase Seibel, *Ambrosius* 110.

23 Iren IV, 5, 1 : « Unus igitur et idem Deus ... qui temporalia fecit propter hominem, ut maturescens in eis fructificet immortalitatem, et qui aeterna superducit propter suam benignitatem». Cf. V, 29, 1 ; *Epid.* 11 : véase E. Klebba, *Anthropologie* 20 s.

24 Cf. omnino Iren IV, 4, 1-3 ; V, 29, 1. Análogas ideas en *adv. haer.* II, 7, 1-2 y II, 15, 1. 3. Los valentinianos contra quienes habla, las admitían de lleno, aunque otra cosa parezcan obviamente significar sus mitos.

25 Es sintomático que el verso *Ps.* 32, 6 tan capital entre los primeros eclesiásticos para la teología del Verbo y del Espíritu, haya pasado inad-

Baste recorrer la siguiente página, que por su belleza damos íntegra :

> Hunc Spiritum petiit David humano generi dicens (*Ps.* 50, 13) [26] : « Et Spiritu principali confirma me ! » Quem et descendisse Lucas ait post adscensum Domini super discipulos in Pentecoste, habentem potestatem omnium gentium ad introitum vitae et ad apertionem novi Testamenti ; unde et omnibus linguis conspirantes hymnum dicebant Deo, Spiritu ad unitatem redigente distantes tribus, et primitias omnium gentium offerente Patri. Unde et Dominus pollicitus est mittere se Paraclitum qui nos aptaret Deo. Sicut enim de arido tritico massa una fieri non potest sine umore neque unus panis, ita nec nos multi unum fieri in Christo Iesu poteramus sine aqua quae de caelo est. Et sicut arida terra si non percipiat humorem non fructificat, sic et nos lignum aridum existentes primum nunquam fructificaremus vitam sine superna voluntaria pluvia. Corpora enim nostra per lavacrum illam quae est ad incorruptionem unitatem acceperunt, animae autem per Spiritum. Unde et utraque necessaria cum utraque proficiunt in vitam Dei ... quod Dominus accipiens munus a Patre ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur. in universam terram mittens Spiritum Sanctum. Hanc muneris gratiam praevidens Gedeon ille Israelita quem elegit Deus ut salvaret populum Israel de potentatu alienigenarum, demutavit petitionem : et super vellus lanae in quod tantum primum ros fuerat, quod erat typus populi, ariditatem futuram prophetans, hoc est, non iam habituros eos a Deo Spiritum — sicut Esaias ait (*Is.* 5, 6) : Et nubibus mandabo ne pluant super eam — in omni autem terra fieri ros, quod est Spiritus Dei, qui descendit in Dominum, Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et virtutis, Spiritus scientiae et pietatis, Spiritus timoris Dei. quem ipsum iterum dedit Ecclesiae, in omnem terram mittens de caelis Paraclitum, ubi et diabolum tanquam fulgur proiectum ait Dominus : quapropter necessarius

---

vertido en la teología del Judaísmo tardío. Cf. si lubet J. Lebreton, *Trinité* I. 111 ss. ; Bonsirven, *Judaïsme Pal.* I. 210 ss.

[26] Cf. si lubet H. Ch. Puech, *Origène et l'exégese trinitaire du Ps.* 50. 12-14 (Mélanges Goguel) 180 ss.

> nobis est ros Dei ut non comburamur neque infructuosi efficiamur, et ubi accusatorem habemus illic habeamus et Paraclitum [27].

Líneas antes el Santo señalaba el enlace entre el Antiguo y Nuevo Testamento. En el punto central se ha de poner el descenso del Espíritu sobre Jesús, profetizado por Isaías.

Ireneo gusta de ver en el Espíritu un agua superior, lluvia celeste [28], que a las veces fluye como río copioso por un desierto, o se deja sentir simplemente en la humedad de una materia dócil a la acción divina.

Es natural, relacionara el agua del Jordán con el Agua del cielo que cayó sobre Jesús y más tarde llovería sobre la Iglesia.

Si el Espíritu Santo de Ireneo, por su identidad con la Sabiduría bíblica [29], se contrapone a Sophia Achamoth, o a la *Prima Foemina* de los gnósticos, también la « humedad » o fluidez y difusión inherente al Espíritu Santo ireneano contrasta admirablemente con la « substancia húmeda », nacida según los valentinianos de las lágrimas de Sophia [30]. La escena del Jordán se pres-

---

[27] Iren III, 17, 2 s. (304, 1 ss.).

[28] Cf. *adv. haer.* V, 18, 1 : ...« in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva quam praestat Dominus» ; IV, 55, 5 : « quae est novi Testamenti libertas, hanc manifeste annuntiabant, et novum vinum quod in novos utres mittitur, fidem quae est in Christo qua annuntiavit in eremo viam iustitiae, et in terra inaquosa flumina Spiritus Sancti, adaquare genus electum Dei quod acquisivit, ut virtutes eius enarrentur ...». Hay aquí una alusión bastante probable a *Is.* 43, 19 s. a juzgar por *Epid.* 89 donde cita el pasaje, y agrega : « E deserto ed aridità era prima la vocazione delle genti ; giacchè nè era passato fra esse il Verbo, nè aveva loro dato bevanda lo Spirito Santo, il quale ha formato la via nuova della pietà e della giustizia ; e fiumi copiosi ha fatto scaturire (il Signore), per disseminare lo Spirito Santo sulla terra, come ha promesso per opera dei profeti, di riversare lo Spirito, alla fine dei giorni, sulla faccia della terra» ; *adv. haer.* IV, 39, 2 : « Praesta autem ei (Deo) cor tuum molle et tractabile, et custodi figuram qua te figuravit artifex, habens in temetipso humorem, ne induratus amittas vestigia digitorum eius ...». Los textos bíblicos en que se inspira el Santo son múltiples. Señalemos *Ioh.* 7, 38 ; *Apoc.* 22, 1 ; *Eccli* 15, 3 : ψωμιεῖ αὐτὸν ἄρτον συνέσεως, καὶ ὕδωρ σοφίας ποτίσει αὐτόν. *Gen.* 2, 7 ... s. Metodio (*Symp.* III 5 Bonw. 31, 15 ss.) emplea una terminología totalmente contraria.

[29] *Epid.* 10 ; *adv. haer.* IV, 34, 2. 4 ; V, 18, 1. Puede verse últimamente Froidevaux, *Démonstration*, p. 36 s. n. 8.

[30] Iren I, 4, 2.

taba a jugar con los conceptos fácilmente vinculados al Agua y al Espíritu [31], y a relacionarlos con *Gen.* 1, 2 [32].

El Santo no delata tales preocupaciones. En cambio relaciona muy bien el Espíritu del Antiguo y Nuevo Testamento, con una leve, pero significativa referencia al Bautismo del Jordán.

---

[31] Cf. si lubet Doresse, *Evang. selon Thomas* 142 s.; K. Rudolph. *Die Mandäer* II. 61 ss. y sobre todo 383 ss.; F. Sagnard, en apéndice a sus *Extraits* p. 229 ss.

[32] Puede verse *Apokr. Iohann.* ed. Till 45, 1 ss.

LA ECONOMIA DEL NUEVO ESPIRITU

En la Economía divina del AT el Espíritu había bajado a los profetas. En la del NT vendrá sobre todos los creyentes. Mas antes, ha de remansarse y cesar en Jesús [1], para de Jesús extenderse a toda la tierra.

¿Por qué el Salvador no derramó su Espíritu a los demás, luego de ser bautizado en El? S. Ireneo nunca lo dice. Tenía de seguro en cuenta la exegesis obvia de *Ioh.* 7, 39 [2] tantas veces repetida por Orígenes [3], Tertuliano y otros [4].

La unción de Jesús tuvo inmediatos efectos personales. Respecto a los demás, manifestóse en la doctrina y predicación, confirmada con milagros. El texto de Isaías 61, 1 invocado en la sinagoga de Nazaret alude a ellos. Mas, a diferencia de los efectos no transferibles a otros, el Santo discurre como si el Espíritu bajado sobre Jesús hubiera de comunicarse un día — en cuanto a sus virtudes superiores — a toda la Iglesia.

Había de hablar en los fieles [5], reengendrarlos en Dios [6], conferirles a todos el poder de profetizar [7] y abrirles el ingreso a la Vida y al Testamento Nuevo. El Espíritu reduciría a unidad las tribus distantes por el mundo, y representadas en las primicias convertidas en Jerusalén [8]. Sin El no podrán las gentes

---

[1] Según idea grata a s. Justino que se repite brevemente aquí. Cf. Iren III, 17, 3 : hoc est non iam habituros eos (Israelitas) a Deo Spiritum Sanctum, sicut Esaias ait : » Et nubibus mandabo ne pluant super eam ; in omni autem terra fieri ros« ... El texto *Is.* 5, 6 no aparece más en s. Ireneo. Le desconocen los Apologetas.

[2] « Pues aún no se había comunicado el Espíritu, porque Jesús todavía no había sido glorificado».

[3] Véase *Comm. in Mtth.* XII 40 Klost. 157, 22 ss. : « Porque Juan enseñó en el evangelio que ninguno había tenido Espíritu Santo antes de la resurrección del Salvador, cuando dijo : Pues aún no había Espíritu, ya que Jesús todavía no había sido glorificado». Otros lugares origenianos en sentido análogo, apud Harl, *Origène* 179 s.

[4] S. Ireneo no recoge el texto iohanneo.

[5] Cf. *Mt.* 10, 20.

[6] Cf. *Mt.* 28, 19.

[7] Según *Joel.* 3, 1 s.

[8] Sería interesante estudiar las etapas de la *unidad* (ἑνότης). S. Ignacio

aunarse en Cristo Jesús, igual que sin agua es imposible hacer pan, y sin savia no hay árbol que produzca fruto. El Espíritu nos aunará con Cristo y en Cristo para fructificar la Vida eterna

Tal efecto, supone s. Ireneo, hállase vinculado al Bautismo en Agua y en Espíritu: el primero causa en el cuerpo la unidad en orden a la incorrupción: el segundo la produce en el alma. Uno y otro se requieren porque ambos contribuyen a la Vida divina, destinada juntamente al cuerpo y al alma.

Pero el Espíritu se derramará luego de glorificado el Señor, y no enseguida del Bautismo de Jesús. ¿Por qué? Hay dos razones fundamentales, de parte de los hombres, y de parte del Salvador.

De parte de los hombres: porque no se hallaban aún dispuestos [9] ni podían en un momento pasar de las tinieblas a la luz, del pecado a la santidad del Espíritu.

De parte del Salvador, mediaban varias causas:

a) porque Jesús no había aún « evacuado a la Muerte » mediante la Suya propia, ni se había por tanto posesionado del Hades; con lo cual tampoco podría inaugurar el Testamento Nuevo y universal, para vivos y muertos [10];

b) la Vida perfecta e incorruptible en cuerpo y alma, no la gozaba Jesús de lleno, como Ejemplar perfecto, hasta la Resurrección;

c) en virtud de la Ejemplaridad del Salvador, convenía que el Espíritu se habituara primero a la humanidad del Hijo de Dios, a su dinamismo y actividad; para luego pasar a los demás hombres y salvarlos « connaturalmente ». El Espíritu, habituado en el Mediador — como en primicias de los hombres — a nuestro cuerpo (corruptible e incorruptible: anterior y posterior a la muerte) era capaz de renovarnos a semejanza de Jesús « a

---

Ant., tan amigo de subrayarla en el más alto sentido, por una especie de *crasis* de los fieles con Dios (cf. Lightfoot, *Apostol. Fathers* II/1 pp. 42 y 269), no destaca la acción del Espíritu Santo; aun cuando prob. se esconde en la de Cristo (= ἀδιάκριτον πνεῦμα: cf. *Magn.* 15 in fine) — Entre los gnósticos la *unidad* representaba la condición ingénita de los ángeles del Salvador: desde su primera aparición (cf. *ET* 36) hasta su vida definitiva en el Pleroma (cf. Iren I, 2, 6) [Cf. si lubet Schlier, *Ignatius* 97 ss.; y últimamente J. Doresse *L'Évang. selon Thomas* 156 ss. 175 ss. 249 s. et passim].

[9] Cf. Iren III, 5, 2 (Sagn. 124, 21 ss.): « agnitionem ergo faciebat Dominus suis discipulis, per quam et curabat laborantes et peccatores a peccando coërcebat ... »; ibid. 5, 3 per totum.

[10] Cf. supra p. 458 ss.

vetustate in novitatem Christi». Convenía se sometiera en Jesús a las leyes físicas y morales del desarrollo, a que están sometidos los demás hombres. De otra suerte, la recapitulación dejaría de ser total.

Esta tercera razón parece la más decisiva en Ireneo. Inconscientemente el Santo recogía una mentalidad común a los propios valentinianos, interesados en el estudio de las etapas interiores del Espíritu, desde su origen en el individuo hasta la Gnosis. El Salvador elige para su muerte el momento en que puede actuar como Cabeza de la Iglesia, para vivos y muertos, con una humanidad totalmente ungida (dentro y fuera) por el Espíritu. El intervalo entre el Jordán y la Pasión no interesa sólo a los demás. Afecta igualmente al propio Jesús, aunque en un plano superior : como dador connatural del Espíritu a la carne.

Así al menos entiendo yo la teología escondida en aquella cláusula :

> Unde et in Filium Dei filium hominis factum descendit, cum ipso adsuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus et habitare *in plasmate Dei* voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi [11].

---

[11] Iren III, 17, 1 (302, 25 ss.). Cf. Novaciano, *de Trin.* 29 (Fausset 107, 15 ss.) : « Hic est enim qui ipsorum animos (discipulorum) mentesque firmavit, qui evangelica sacramenta distinxit, qui in ipsis illuminator rerum divinarum fuit ...».

El contexto inmediato anterior habla de la promesa del Paráclito, hecha por Cristo (107, 3 ss.) : « Nec tamen ante resurrectionem domini exhibitus, sed per resurrectionem Christi contributus. Rogabo enim aiebat patrem et alium advocatum dabit vobis ...». — Mientras el contexto inmediato posterior (108, 5 ss.) menciona la escena del Jordán : « Hic est qui in modum columbae, posteaquam dominus baptizatus est, super eum venit et mansit, habitans in solo Christo plenus et totus, nec in aliqua mensura aut portione mutilatus, sed cum tota sua redundantia cumulate distributus et missus, ut ex illo delibationem quandam gratiarum ceteri consequi possint, totius sancti spiritus in Christo fonte remanente, ut ex illo donorum atque operum venae ducerentur, spiritu sancto in Christo affluenter habitante ...».

Petau (*de Incarnat.* XI c. 8 § 3) ignora la verdadera perspectiva bautismal de la unción mencionada aquí. Novaciano, según él, hablaría de la unión hipostática.

Gregorio de Elvira, *tractatus Origenis* ed. Batiffol 210, 8 ss. : « Quia nec poterat *in humano corpore* tanta virtus paracliti Spiritus habitare nisi prius adsuefactus fuisset *in carne Filii Dei* pausans: ut, dum ille ad Filium Dei

El Espíritu Santo que en la primera unción del Universo actuaba genéricamente — dentro de la soteriología natural cósmica — como simple principio de cohesión (συνοχή, σύνδεσμος); y en las unciones del AT derramaba algo del χρῖσμα imparticipado o substancial del Verbo; se manifestará aun en su carne, principio de Vida e incorrupción del hombre, en cuerpo y alma, confiriéndoles por medio del Bautismo los mismos efectos « humanos » de novedad vital sensiblemente perceptibles en la humanidad de Jesús, desde el Jordán hasta la Resurrección.

En Jesús no sólo se unió Dios al hombre mediante la Encarnación; sino que a partir del Jordán, el Espíritu se habituó al hombre en el orden natural (no hipostático) confiriéndole la unción plenaria, destinada a la Iglesia, con sus mismos efectos dinámicos y físicos [12]: el principio de la Unidad total, en cuerpo y alma, ordenado a la Incorrupción del Padre (illam quae est ad incorruptionem unitatem) [13].

Esto lo hizo por etapas. Comenzó por manifestarse externamente como Espíritu « ministerial » [14]. Adoctrinó e hizo milagros, preparando el interior de sus discípulos. Sobrevino la muerte y resurrección, en que Jesús nació humanamente a nueva vida, y como principio « connatural » de ella. Entonces fué glorificado, y constituído oficialmente — en cuanto Cabeza del Hombre total — manantial del Espíritu *para la Iglesia*. Así lo demostró en sus

---

venire consuesceret, iam inde maneret in homine atque *in omnem carnem baptizatam in Christo* discurreret». Cf. H. Jordan, *Novatian* 175 s. 211 s.

Por prejuicio o por evidente distracción, el P. D'Alès (*La doctrine de l'Esprit en s. Irénée*, RSR 14, 1924, 498 s. n. 8) cotejando *adv. haer.* III, 18, 3 y III, 9, 3 viene a concluir: C'est donc en fonction de l'Incarnation du Verbe qu'Irénée parle de l'onction du Saint-Esprit. Ninguna palabra del Bautismo!

[12] Según el principio de la mediación formulado en Iren III, 18, 7 (324, 24 ss.): « Rursus autem, nisi Deus donasset salutem (resp. Spiritum), non firmiter haberemus eam. Et nisi homo counitus fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis. Oportuerat enim Mediatorem Dei et hominum per suam ad utrosque domesticitatem (ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος) in amicitiam et concordiam utrosque reducere, et facere ut et Deus adsumeret hominem et homo se dederet Deo ...».

[13] Cf. Iren V, 35, 1: « regnabunt iusti in terra, crescentes ex visione domini, et per ipsum assuescent capere gloriam Dei patris, et cum sanctis angelis conversationem et communionem et *unitatem spiritalium* in regno capient».

[14] Cf. supra p. 483 ss. Véase si place Petau, *de Incarnat.* lib. XI c. 9 § 12.

primicias, con la efusión del Espíritu sobre los Apóstoles : iluminándoles internamente, como había El sido iluminado en el Jordán, y disponiéndoles para ser más tarde (a raíz de Pentecostés) instrumento de nueva efusión (de los Apóstoles a los demás).

La fase final, el Bautismo de Espíritu sobre la masa de la Iglesia, la reservó el Salvador para Pentecostés. Término de la formación singular a que había sometido a sus discípulos, aquella fecha señaló el comienzo plenario de la Economía universal del Espíritu. Lo que el Jordán para Jesús, y el Cenáculo para los Apóstoles el día de la Resurrección, fué Pentecostés para la multitud de la Iglesia de Cristo. Tres Bautismos graduados — de la Cabeza a los miembros — de un mismo Espíritu, sobre un solo Hombre, el Cristo Total (Christus/Ecclesia).

PERSONALIDAD DEL ESPIRITU SANTO

Sería de interés examinar la idea que gnósticos y eclesiásticos se formaban de la personalidad del Espíritu Santo en el Jordán. Merece citarse una página origeniana:

> Quizá ésta es la razón por que no es llamado también El (= el Espíritu Santo) Hijo de Dios. Sólo el Unigénito es desde el principio Hijo natural (de Dios), y de El tiene al parecer necesidad el Santo Espíritu. (El Unigénito en efecto) suministra a su hipóstasis (= a la hipóstasis del Espíritu Santo), no solo el ser (= existir) sino también el ser sabio y racional y justo y todo aquello que se ha de pensar es él (= el Espíritu), mediante participación en las nociones (y cualidades o atributos) de Cristo de que arriba dijimos. Y pienso que el Espíritu Santo proporciona — por así decirlo — la materia (ex qua) de los carismas provenientes de Dios, a cuanto por causa de él y por participación en él se dice Santo. La materia susodicha de los carismas provendría de la actividad de Dios (Padre) (τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ), sería ministrada por el Cristo, y tendría propia consistencia en el Espíritu Santo (διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα) [1].

Resulta de singular interés aquella triple cláusula — relativa al Padre, al Cristo y al Espíritu Santo — que afecta a la « denominada materia de los carismas », expresión elocuente del Pneuma (= naturaleza divina) destinado a la santificación. Materia:

a) actuada a partir de Dios (ἐνεργουμένης ἀπὸ τοῦ Θεοῦ);

b) ministrada por Cristo (διακονουμένης ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ):

c) subsistente en el Espíritu Santo (ὑφεστώσης κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα).

Orígenes concibe repetidas veces al Verbo como « sistema de teoremas », lugar intencional subsistente de las Ideas de Dios [2].

---

[1] Origen., *In Ioh.* II, 10 (6) GCS 65, 21 ss.; PG 14, 129 A.

[2] A la manera del Logos, en el platonismo medio. Puede verse *Est. Valent.* I. 174 s. 413 y 394.

En el mismo orden de cosas, presenta aquí al Espíritu Santo como la concreción subsistente de los carismas destinados por Dios a los hombres [3] y dispensados o administrados por Cristo. Tal concreción de carismas en una « hipóstasis o substancia carismal » sería tan personal como el « sistema o síntesis substancial de teoremas » en que consiste el Logos divino. Y si Este adquirió consistencia por voluntad del Padre, cabe presumir — dentro de la ideología origeniana — que el Espíritu (= materia carismal) la adquirió por medio del Verbo [4], como primero de los efectos vinculados específicamente a su actividad de κτίσις.

El Hijo dió consistencia según eso a la « materia divina » que primero había recibido del Padre, a modo de « energía paterna » destinada un día a los hombres, y que se encargó luego de consolidar sacándola de Sí para hacer de ella el manantial subsistente de las gracias y dones (naturales y divinos) orientados al Kosmos, y especialmente a la Iglesia.

Lejos de crearla (ἐκ τοῦ μὴ εἶναι) *ex nihilo*, como a las estrictas creaturas, Dios consolidó mediante el Hijo aquella energía divina que había derramado en El con destino al Universo.

Orígenes no determina la ocasión en que el Cristo (= Verbo) hipostasió al Espíritu. Hubo de ser antes de su efusión en el kosmos ; en los preliminares del « ornatus mundi ». El Alejandrino previene una significativa dificultad, implícita en el *Evangelio de los Hebreos*, admitido por él como autoridad [5]. Dice así uno de los fragmentos :

> Poco ha tomóme mi madre, el Espíritu Santo, y me llevó por uno de mis cabellos al monte grande, al Tabor [6].

Orígenes admite como un axioma, fundado en la universalidad de *Ioh.* 1, 3 que el Espíritu Santo fué hecho por medio del Verbo. ¿ Cómo compaginar esto con el Espíritu Santo, madre del Cristo (= Verbo) ?

Solución : aquí y en otras ocasiones el término « Madre » es

---

[3] Cf. si lubet Lieske, *Logosmystik* 141 s.

[4] Cf. *in Ioh.* II 10-13 (6) Pr. 64, 32 ss. ; *Est. Valent.* II. 16 ss.

[5] No precisamente canónica. Cf. Harnack, *Der. kirchengesch. Ertrag der exeget. Arbeiten des Origenes* TU 42/4 p. 37.

[6] Apud Origen., *in Ioh.* II 12 (6) Pr. 67, 20 s. : PG 14, 132 C. Para la bibliografía de este pasaje cf. Preuschen l. c. ad calcem ; y con alguna cautela Leisegang, *Pneuma Hagion* 64. Véase además W. Bauer, *Leben Jesu* 51, 1 ; Vielhauer, apud Hennecke, *Neutest. Apokryph.*[3] I. 104 ss.

metafórico. Todo el que hace la voluntad de su Padre, es según Cristo, hermano y hermana y madre Suya. *A fortiori*, el Espíritu Santo [7].

Con esto el Alejandrino se cree libre para subordinar la hipóstasis del Espíritu Santo a la voluntad de Cristo; naturalmente, conforme a los designios del Padre. Y descubre con mucha probabilidad en el descenso del Espíritu sobre Jesús en el Jordán, la efusión de la « materia divina ἐνεργουμένη ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ». Efusión dispensada y administrada luego por el Salvador (διακονουμένη ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ) [8]. Pentecostés significaría no precisamente el momento inicial del Espíritu Hipóstasis [9], sino la proyección en la historia, de un suceso ocurrido en los preliminares de ella; y también la expresión neotestamentaria (vinculada a la efusión sobre la Iglesia) de la hipóstasis del Espíritu, inherente al Verbo, realizada en vísperas de su efusión sobre las aguas primigenias (*Gen.* 1, 2), y mejor aún del « ornatus mundi ».

Así como la Encarnación del Verbo confiere subsistencia *en humana naturaleza* al Hijo de Dios, que subsiste ya en la suya propia divina « ante creationem mundi », así la efusión del Espíritu (en el Jordán, en el Cenáculo, y en Pentecostés) hace subsistente en la naturaleza humana [10] la hipóstasis que ya de antes poseía el Espíritu Santo [11].

El fenómeno de Pentecostés, y mejor aún el soplo del Resucitado en el Cenáculo [12] representaría la « emisión substancial »

---

[7] Cf. *in Ioh.* II 12 (6) Pr. 67, 19 ss.: PG 14, 132 C ss.: *de Princ.* I, 3, 7: « Spiritus sancti gratia ... ministrata per Christum »: Iren IV, 20, 6: « Spiritu quidem operante, Filio vero ministrante, Patre vero comprobante »: IV, 38, 3: « Patre quidem bene sentiente et iubente, Filio vero ministrante et formante, Spiritu vero nutriente et augente ».

[8] Cf. Origen., *in Ioh.* l. c. Preuschen 66, 28 ss.

[9] Según quiere Loofs, *Theophilus* 121 (cf. 142), hablando de Tertuliano. Lo mismo en su *Paulus von Samosata* 221 ss. Véase igualmente K. Adam, *Die Lehre vom hl. Geiste bei Hermas und Tertullian*, ThQ. 1906, 52 s.

[10] No precisamente por unión personal, como en el caso del Verbo.

[11] Cf. Tert., *adv. Prax.* 12, 3: « Immo, quia iam adhaerebat illi (Patri) Filius secunda persona, Sermo ipsius, *et tertia — Spiritus in Sermone —*, ideo pluraliter pronuntiavit (*Gen.* 1, 26) « faciamus » et « nostram » et « nobis ». Cum quibus enim faciebat hominem et quibus faciebat similem. Filio quidem qui erat induiturus hominem, Spiritu vero qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur ».

[12] Cf. Origen., *de Princ.* I, 3, 7: « Sed et Salvator noster post resurrectionem, cum vetera iam transissent et facta fuissent omnia nova, novus ipse homo et primogenitus ex mortuis, renovatis quoque per fidem suae

del Espíritu *en orden* a la santificación de la Iglesia. Mas no el momento inicial y primero de la misma, sino el instante siempre continuo de la « efusión hipostática » ; réplica del instante también continuo de la « generación del Verbo », que se actúa de modo manifiesto en la Iglesia, luego de haberse habituado al hombre en Jesús.

Y sería la imagen sensible de aquel otro momento — el verdadero momento inicial — situable en vísperas del « ornatus mundi », en el cual el Hijo de Dios, previamente ungido en el Espíritu (aún impersonal) por el Padre, emitió « haciéndole subsistente » al Espíritu propio, para « consumar » (= salvar) la obra de la creación.

Si el Verbo fué emitido personalmente con natividad perfecta en orden a la creación segunda [13], el Espíritu Santo debió de serlo — por el Verbo — en orden a la (« creación tercera » o) perfección dinámica de lo creado :

a) antes de que el Kosmos iniciara su vida ;

b) y sobre todo, antes de iniciar su obra específica, el κόσμος τοῦ κόσμου : la formación de la Iglesia, inmanente al mundo desde la aparición del hombre.

El punto merece particular estudio. La Escritura no parece haber definido el instante e índole específica de la procesión del Espíritu. Al menos según los eclesiásticos. En el campo heterodoxo, hay un documento que apunta la solución : el tratado priscilianista *de trinitate.* Mucho más indirectamente, Macedonio.

Ambos interesan en el problema el verso *Ioh.* 1, 3c - 4a : « Quod factum est in illo, vita est ». Ambos han descubierto en la « vita » al Espíritu Santo. Más aún, el anónimo *de trinitate* descubre en s. Juan la emisión misma primera del E. Santo.

> Sequitur deinde : « Quod factum est in illo, vita est ». Quid tandem illud est, quod, quia in eo qui est (= in Verbo), separari ab eo non potest, tamen necesse est velut visibile fieri, et apparere quasi factum ? Sed utique, quod in illo factum est, nisi ex ipso dici non potest factum ... [14]

---

resurrectionis apostolis, ait (*Ioh.* 20, 22) : « Accipite Spiritum sanctum ». Hoc est nimirum quod et ipse Salvator Dominus in Evangelio designabat (*Mt.* 9, 16 s.) cum vinum novum in utres mitti posse veteres denegabat, sed iubebat utres fieri novos, id est homines in novitate vitae ambulare, ut vinum novum, id est Spiritus sancti gratiae susciperent novitatem».

[13] Cf. Tert., *adv. Prax.* 7 initio.

[14] Ed. Morin, *Études* 182, 2-6.

> Unius igitur dei patris et filii quid ista vita est, nisi Spiritus sanctus? Nam quod scriptum est, « in principio erat verbum ... quod factum est in illo, vita est »; in principio, scilicet per verbum universa facientem, donum spiritus sancti, quae erat in deo vita, profertur. Haec vita in hoc mundo credentibus deum insinuata per verbum est, dilatata per filium [15] ...

El anónimo, buen priscilianista y monarquiano, rechaza la personalidad del Espíritu Santo [16]; pero nos sitúa en la pista utilizada para legitimar la emisión del Espíritu Santo. Y es lo que aquí interesa.

Según él, la Vida a que alude s. Juan es el Espíritu Santo. Dos estadios se distinguen en ella: *a*) el de su aparición en el Verbo, como Espíritu (inmanente) del Verbo [17]; *b*) el de su prolación (*profertur*) o dilatación (*dilatata*) por el Hijo (= Verbo), como Don inseparable del Hijo, pero realmente emitido, y por ende distinto de El « secundum prolationem ».

Para el priscilianista la emisión legitima el modalismo, igual que la dilatación. Sin duda, porque presagia el fenómeno inverso de la reversión. No así para Tertuliano, para quien es título suficiente de distinción personal [18].

Ambos denuncian la idea que buscamos. El E. Santo ha seguido en el proceso de personalización (resp. *quasi-pers.*) uno análogo al propio Verbo. Pasando del estadio inmanente al prolaticio. Ni Tert. ni el anónimo enseñan ex professo lo que determinó la prolación del Espíritu.

Aquí podría ayudarnos Orígenes, al señalar la Voluntad del Padre, como determinante de la generación del Hijo (resp. la voluntad del Hijo, como factor de la procesión del Espíritu?). Dentro de los módulos de Tert. y Orígenes, el Espíritu hubo de ser hipostasiado por voluntad del Hijo al ser emitido por El: a la manera como el propio Verbo fué hipostasiado por voluntad del Padre al ser emitido de su seno.

Falta en Tert. (y en Orígenes) el elemento *Vita = Spiritus Sanctus*, igualdad denunciada por el anónimo. Y es lo que volvemos a encontrar entre los Macedonianos, según noticia muy genérica de Teofilacto [19].

---

[15] Ed. Morin, *Études* 182, 20-28.

[16] Cf. Morin, *Études*, 156 ss.

[17] Cf. Tert., *adv. Prax.* 7 ss.

[18] Cf. lo dicho en *Est. Valent.* I. 519 ss.

[19] En exegesis a *Ioh.* 1,4 PG 123, 1145 B. — Según Teofilacto, los

Fuera de los herejes, el punto presenta especial dificultad, porque ni Orígenes ni otros escritores eclesiásticos de los siglos primeros atestiguan un florilegio escriturario para definir el momento y naturaleza específica de la emisión personal del Espíritu, antes de creado el mundo [20].

S. Ireneo apunta los pasajes clásicos relativos a la Sabiduría, cuando escribe:

> Et quoniam Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait ... [21]. Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia ... [22].

Sigue en ello una tradición conocida ya de Teófilo Antioqueno, y definida por la tríada *Pater-Verbum-Sapientia* (= Pater-Filius-Spiritus Sanctus) [23].

En la hipótesis de la identidad *Sophia = Spiritus Sanctus*, todos los textos veterotestamentarios que hacen alusión a la Sabiduría entran de lleno en la teología del Espíritu Santo. Y bastarían a legitimar su personalidad, por los mismos caminos

---

macedonianos leerían « quod factum est in ipso, vita erat». Y referirían *Vita* al Espíritu Santo. La noticia no concuerda demasiado bien con las de Dídimo (*de Spiritu Sto.* 13 PG 39, 1045 B; *de Trinit.* III 32 PG 39, 957 B) que denuncia otra exegesis macedoniana: « *Omnia* per ipsum facta sunt» (*Ioh.* 1, 3), si *omnia*, también el E. Santo. Mayores visos de probabilidad tiene la noticia de Dídimo, que recoge una exegesis heterodoxa denunciada ya por Orígenes (PG 14, 125 D ss.).

[20] Y no porque faltaran textos significativos. El florilegio en realidad apareció más tarde. Baste citar aquí un fragmento del ps. Atanasio, *Expositio fidei catholicae* 5 ed. M. Simonetti 26, 22 ss.: « Si Scripturis Domini vel Domino loquenti in Scripturis credideris, numquam creatorem creaturis conpararis, cum legeris: Verbo Domini caeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum (*Ps.* 32, 6); item ipse David: Emittes Spiritum tuum et creabuntur (*Ps.* 103, 30). Audi et Patrem loquentem: Spiritus ex me prodiit (*Is.* 57, 16); item ipse per Iohel prophetam: Effundam de Spiritu meo super omnem carnem (*Iohel* 2, 28); et Dominus in evangelio apostolis dicit: Mittam vobis a Patre meo Paraclytum Spiritum veritatis: hic de Patre procedit, et de meo accipiet (cf. *Ioh.* 15, 26; 16, 14) ...». Los tres primeros textos podían fácilmente referirse a la emisión personal « ante creationem».

[21] Siguen *Prov.* 3, 19 s. y 8, 22 ss.

[22] *Adv. haer.* IV, 20, 3 s.

[23] Cf. Loofs, *Theophilus* 12 ss. et passim.

que servían a otros (v. gr. a Tertuliano)[24] para demostrar el proceso del Verbo desde su inmanencia impersonal en Dios hasta su plena subsistencia personal, fuera del seno paterno.

En este sentido el problema de la personalidad del Espíritu, que hace exegéticamente verdadera dificultad en otros, desaparece en Teófilo e Ireneo, para dar lugar a otro — notablemente más fácil — : el contraste entre la emisión o generación del Verbo, por el Padre, y la probole o espiración del Pneuma por el Señor (= Verbo) : con sus relaciones mutuas.

Muy lejos nos llevaría la línea ideológica de Teófilo Antioqueno y s. Ireneo. Además de la preexistencia del Hijo y del Espíritu a la creación, en función de su diversa causalidad, aparecería prob. bien definido el modo mismo como fué hipostasiado el Espíritu.

Por lo que hace a la trilogía ἐνεργουμένη διακονουμένη ὑφεστῶσα, Orígenes silencia el momento de la hipóstasis o consistencia de la « materia espiritual divina » : pero insinúa su orientación soteriológica. Si la « dispensación » es aplicable a la Salud del Kosmos y a la de la Iglesia, y tiene lugar por inmediata causalidad del Cristo, estamos autorizados — por paralelismo con san Justino y s. Ireneo — a creer que el Espíritu Santo logró subsistencia como « materia ὑφεστῶσα » en los preliminares de la creación.

Eusebio de Emesa denuncia sin embargo el punto débil, como algo más que una simple hipótesis :

> Si enim sicce audierimus sermones, quomodo etiam hoc solvetur, quod ait evangelium : « Nondum enim erat Spiritus » (*Ioh.* 7, 39)[24a] ? *Nondum erat Spiritus* audiens quis aspere et non religiose, potest dicere audiens male : quia Spiritus, cum mittitur ad apostolos, tunc fit[24b].

El argumento tenía singular fuerza, en atención a la lectura más generalizada entre los griegos[24c]. A excepción del cod. Vaticano y algunos de inferior importancia, omitían el δεδομένον (*datus*) : « Pues todavía no había Espíritu, ya que Jesús no había sido glorificado ».

---

[24] En *adv. Hermog.* y *adv. Prax.*

[24a] El Emeseno vuelve repetidas veces sobre el texto, pero siempre en la misma forma.

[24b] Eus. Emes., *de filio* 23 ed. Buytaert I. 60, 4 ss.

[24c] οὔπω γὰρ ἦν Πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.

Urgiendo la cláusula, se concibe muy bien el que algunos vincularan el origen del Espíritu Santo — *sine addito* — a la causalidad del Cristo glorificado [24d]. ¿ Fueron los arrianos ?

* * *

Entre los primeros escritores cristianos hay un paralelismo exacto entre la generación del Verbo, tal como tuvo lugar durante la Encarnación, y tal como acontecía al principio de los siglos. La generación tuvo siempre efecto « según la voluntad del Padre » [25] ; y basta trasladar a la eternidad lo que el IV evangelista refiere al momento de la Encarnación, para entender su naturaleza íntima. Dios Padre engendró al Verbo su Hijo, mediante un acto purísimo de su voluntad ; y le siguió engendrando al ser concebido y nacer virginalmente, sin mudar su primer acto de voluntad.

Apliquemos lo mismo a la procesión del Espíritu. En el Cenáculo y en Pentecostés se cumplió igual que en los preliminares de la creación sensible. Para definir la generación del Verbo hay el verso *Ioh.* 1, 13. ¿ Existe alguno similar para definir el proceso del Espíritu ? Que yo sepa, los eclesiásticos no le señalan [26]. A diferencia del Verbo, el E. Santo hubo de proceder « según voluntad del Hijo », no del Padre.

Pero hay más. Durante la Encarnación medió complementariamente la causalidad de la Virgen María. El Verbo Encarnado vino como fruto de una doble causalidad divina y humana.

Por vía análoga, la procesión del E. Santo coexistió durante la efusión del Cenáculo (resp. de Pentecostés) con la causalidad del Verbo en cuanto hombre, pues fué espirado mediante el soplo de Jesús. Fruto de la doble causalidad — del Verbo como tal y de su Humanidad — fué el Espíritu hecho connatural a los hombres [27] ; en concreto, el Espíritu hecho alma de la Iglesia humana, E. de Adopción de los hombres.

Según eso, el Espíritu no fué constituído en su ser personal, mediante el soplo de Jesús conjuntamente fecundado por la volun-

---

[24d] Un sondeo metódicamente llevado, de *Ioh.* 7, 39 entre los PP. ilustraría quizás el punto oscuro de la causalidad del Verbo sobre el Espíritu. Yo he de contentarme con señalar la vía. Para la bibliografía antigua de *Ioh.* 7, 39 véase ante todo Wolf, *Curae Philologicae* in Ioh. *ad loc.*

[25] Conforme a la exegesis de *Ioh.* 1, 13 indicada arriba, p. 26 s.

[26] Como no sean s. Teófilo Ant. y s. Ireneo al identificar Sophia = Espíritu Santo, y recoger a esta luz el lugar de *Prov.* 8, 22 ss.

[27] Un Espíritu *Humanado*, a su modo.

tad del Verbo; procedió entonces por vez primera como Espíritu del Hombre Dios, como E. ordenado a la Salud plena de los miembros de la Iglesia. Y si la Virgen fué madre de Jesús por causalidad real sobre su persona, el Salvador fué hecho principio del Espíritu Santo por causalidad real. también humana, sobre Su persona.

En el NT, especificado por el nuevo Espíritu ,Cristo Jesús — y no simplemente el Verbo — es el autor del Espíritu Santo. tercera persona de la Trinidad.

Más aún, el autor del E. Santo en la actual Economía no es simplemente el Verbo Encarnado, ni siquiera Jesús bautizado por el Padre en el Espíritu, a orillas del Jordán: sino Cristo Redivivo. Antes de la escena del Cenáculo, Cristo no había sido constituído instrumento apto para concausar en su integridad — Verbo y Hombre — el Espíritu del NT. Su Humanidad no se había aún renovado, ni sus Apóstoles estaban capacitados para recibir el vino nuevo. A raíz de la Resurrección, aun la carne habíase renovado hasta ser concausa del Verbo, en Cristo, para infundir el Espíritu Santo sobre los hombres. El nuevo vino traía sabor de odre nuevo, de Cristo redivivo.

En suma. El E. Santo, personal desde los preliminares de la creación, adquirió en virtud de la Resurrección de Cristo una nueva cualidad, pasando a ser Espíritu de Cristo, procedente del Hombre Dios, en bien de los hombres, sus hermanos. Y por ende, también E. de Adopción — y no puramente E. Santo, ni E. profético — o E. de Filiación adoptiva.

Merced a la eficacia de la humanidad de Jesús, inicialmente santificada en el Jordán con la gracia capital y consumada como principio de santidad el día de la Resurrección, el Espíritu Santo trae a los Apóstoles reunidos en el Cenáculo, y traerá luego a la Iglesia toda, una participación personal en la Filiación misma de Jesús.

Capitulo duodecimo

CRISTO SACERDOTE ETERNO

Las páginas anteriores nos han abierto a una perspectiva amplia y sugestiva, en torno al apelativo « Cristo ». Se adivinan fácilmente algunos corolarios. Lo polivalente de la unción a que va vinculada tan curiosa teología invita a enunciar los más obvios.

Jesús esconde en su persona la unción recibida por el Verbo mucho antes de creado el mundo. Tal unción posee al menos, en cuanto primera e imparticipada, una triple virtualidad [1], sacerdotal regia y profética, históricamente vinculada al Ungido.

Si el Verbo es Cristo desde su generación perfecta, será también desde entonces Sacerdote, Rey y Profeta. Así parecen haberlo concebido algunos en la antigüedad cristiana. Mas no todos. Hay algunos, como Orígenes, fácilmente avenidos a hacerle *Rey* por nacimiento del Padre, en cuanto Dios ; y *Cristo*, en cuanto hombre [2]. Otros pasan de la unción genérica e imparticipada a la « realeza » [3] o al « sacerdocio » [4].

Sin preocuparse de sacar la consecuencia, parecen discurrir en la creencia de que la unción del Hijo por el Padre en el Espíritu, constituye al Verbo « Cristo Verdadero » ; y por ende virtualmente, ya antes de fabricado el mundo, « Sacerdote Sumo, Rey y Profeta », mediador entre el Padre y el Kosmos (resp. los hombres).

Sería largo perseguir todos los perfiles [5]. Ignoro lo haya

[1] Cf. si lubet Petau, *de Incarn.* XI c. 9 § 3 ss. ; Toledo, *Comm. in Iohannem* c. 1 annotatio 75.

[2] Cf. infra p. 555 s.

[3] Cf. s. Ireneo, *Epideixis* 47-49.

[4] Cf. *Apokr. Iohann.* 20, 8 ss. : « wie wurde denn der Erlöser eingesetzt (χειροτονεῖν) und weshalb wurde er in die Welt geschickt von seinem Vater, der ihn sandte ? ...». Mucho más clara la índole sacerdotal en *ET* 38, 2 y sobre todo en *Evang. sec. Phil.* Labib 133, 1 ss. (Schenke § 125).

[5] Aparte algunas tendencias sintomáticas, como por ej. el sentido peyorativo inherente al termino *Basileus* entre los gnósticos, sinónimo de « demiurgo». Cf. supra p. 461.

hecho nadie. Aquí trato de estudiar algunos aspectos del Sacerdocio de Cristo. Y más en particular, de responder a una pregunta que se ofrece a quien haya leído con atención los anteriesor capítulos. ¿ No podría explicarse el Sacerdocio Eterno de Jesús mediante la χρίσις cósmica, recurriendo simplemente a la naturaleza divina de su persona, o a la soteriología universal?

Los documentos responden ampliamente a tal pregunta, dando lugar a una verdadera tradición eclesiástica [6], no por descuidada menos real. Tradición cuyos primeros anillos apenas descubren otro origen que la Escritura ; pero que en algunos de sus representantes más conspicuos y tardíos, denuncian una paternidad sospechosa de judaísmo estoico.

* * *

Figura en primer lugar s. Clemente Romano, con una doxología dos veces repetida :

> A Tí, único que puedes hacer estos y más copiosos bienes con nosotros, a Tí confesamos mediante el Sumo Sacerdote y Prepósito de nuestras almas Jesu-Cristo (διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), por el cual sea a Tí la gloria y la majestad ahora y en generación de generaciones y en los siglos de los siglos. Amén[7].

El Santo se expresa en lenguaje litúrgico. Los dos epítetos de Sumo Sacerdote y de *Prepósito* (προστάτης) tenían su cspecial significación. El primero se refiere a las oblaciones, el segundo al gobierno del género humano [8]. En ningún pasaje indica el

[6] Me fijo aquí sobre todo en la tradición de la Magna Iglesia, por ser en ella más sintomática. Entre los gnósticos, el Sacerdocio cósmico del Salvador resulta muy natural, aunque no abunden escritos que le desarrollen. En este punto merece singular mención *EvPh* (Labib 117, 14 ss.) Schenke § 76 ; y más aún (Labib 133, 1 ss.) Schenke § 125. Los fragmentos son largos. El Universo se concibe como el templo de Jerusalén, con su *Sancta Sanctorum* (el Pleroma), su velo de separación (καταπέτασμα) entre el Pleroma y el Kenoma, rasgado por el Sumo Sacerdote (= el Salvador) de arriba abajo, para dar paso a la Iglesia inferior (humana) hacia la Región superior (angélica) y consumar la unidad.

[7] 1 *Clem.* 61, 3. Cf. 1 *Clem.* 64 in fine : « ... para agradar a Su nombre, mediante el Sumo Sacerdote y Prepósito *nuestro* (ἡμῶν) Jesu-Cristo, por quien sea a El gloria y majestad, poder y honor, ahora y en todos los siglos de los siglos Amén». — El P. Hanssens, *Hippolyte* 356 menciona sólo la segunda doxología.

[8] Cf. 1 *Clem* 36, 1 : « Este es, amados, el camino en que hallamos

Romano la eternidad del sacerdocio de Jesu-Cristo. Sus dos epítetos (ἀρχιερεύς, προστάτης) molestaron un tiempo a Focio, como impropios de un Dios [9]: y le hubieran igualmente desagradado, aunque Clemente aludiera al sacerdocio *eterno*. En los días de Focio, quedaba muy atrás la rica ideología de los primeros siglos cristianos.

El célebre patriarca y erudito parecía ignorar que a los pocos años del Romano, otro gran Obispo — san Policarpo — subrayaba expresamente la divinidad del Sacerdote Sumo.

En carta a los Filipenses decía s. Policarpo:

> El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesu-Cristo, y el propio eterno Pontífice, Jesu-Cristo dios (ὁ αἰώνιος ἀρχιερεὺς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός) os edifique en la fe y verdad y en toda mansedumbre [10].

Y en la plegaria última, que dirigió a Dios durante su martirio:

> Te glorifico por medio del eterno y celeste Pontífice Jesu-Cristo (διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ), tu amado Hijo ... [11].

Aplicado a Jesu-Cristo, ὁ αἰώνιος ἀρχιερεύς resulta ambiguo. ¿ Representa a Jesús « hecho Sacerdote εἰς τὸν αἰῶνα », con una eternidad futura, en la línea de *Heb.* 6, 20 recogida por san Ireneo? [12] ¿ Alude al sacerdocio del Verbo, como tal, anterior a su venida al mundo?

Difícil es decidirlo. A juzgar por algunos significativos paralelos de s. Justino y de Clemente Al., habría que optar por lo segundo. Justino no declara demasiado su mente, cuando escribe en *Dial.* 33, 2:

> En efecto, por las palabras: « Juró el Señor y no le penará: Tú eres Sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec » (*Ps.* 109, 4; *Heb.* 5, 6 et alias), puso de manifiesto que con juramento, a causa de vuestra

---

nuestra salud, Jesu-Cristo, el Sumo Sacerdote de nuestras ofrendas, el Patrono y Ayudador de nuestra debilidad» (τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν). Cf. si lubet Sagnard TU LXXIII 711; Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* III. 89.

[9] Cf. *Biblioth. Cod.* 126: PG 103, 408 A.

[10] *Phil.* 12, 2.

[11] *Mart. Pol.* 14, 3. Sobre esta doxología, cf. supra p. 1 s.

[12] Cf. Iren., *Epid.* 48 per totum; sobre todo, cuando enseña: « E nel chiamarlo sacerdote in eterno di Dio, ha significato la sua immortalità».

> incredulidad, le constituyó Dios por Sacerdote según el orden de Melquisedec. Es decir, que a la manera como describe Moisés a Melquisedec sacerdote del Altísimo y sacerdote de los incircuncisos y bendiciendo a Abrahán en la circuncisión tras de ofrendarle éste los diezmos : así manifestó Dios que el Sacerdote suyo Eterno y el llamado *Señor* por el Espíritu santo (cf. *Ps.* 109, 1) había de ser hecho (tal, Sacerdote y Señor) de los prepuciados (οὕτως τὸν αἰώνιον αὐτοῦ ἱερέα καὶ κύριον ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος καλούμενον, ὁ θεὸς τῶν ἐν ἀκροβυστίᾳ γενήσεσθαι ἐδήλου) [13].

Consecuente con su doctrina de la Unción imparticipada del Verbo, antes de los siglos, Justino insinúa sin limitación de espacio ni de tiempo el eterno Sacerdocio del Hijo. Agregando en exegesis a *Ps.* 109, 4 cómo Dios Padre (ὁ Θεός) había de hacer Sacerdote (en su Humanidad) de los incircuncisos, a quien era Sacerdote Suyo Eterno (en su Divinidad) [14].

Años más tarde, el alejandrino Clemente hablará del culto dado « al Dios del universo mediante el Verbo Sumo Sacerdote (διὰ τοῦ ἀρχιερέως λόγου), por cuyo medio se contemplan las realidades hermosas y justas » [15]. Idéntica expresión aplica al Verbo, con una discreta referencia al ungüento mismo sacerdotal :

> Ahora bien, la Providencia que viene de arriba, partiendo de lo principal (ἐκ τῶν προηγουμένων) [16] como de cabeza, penetra en todos (aun en los paganos), como

---

[13] La versión de Ruiz Bueno prejuzga el sentido de las últimas líneas : « así nos dió a entender que constituirá sacerdote suyo eterno a Jesús, a quien llama Señor el Espíritu Santo y sacerdote de los incircuncisos» ... BAC vol. 116, p. 355.

[14] Cf. *Dial.* 34, 2 : ...« cuando sus palabras mismas (de *Ps.* 71, 1 : Oh Dios, da tu juicio al Rey) están pregonando que se refiere a un Rey Eterno, es decir, a Cristo. Porque Cristo, como yo os demuestro por todas las Escrituras, es llamado Rey y Sacerdote y Dios y Señor y Angel y Hombre (y) Supremo General y Piedra y Niño recién nacido ; y de El se anunció que nacido primero pasible, habría de subir luego al cielo y de allí ha de venir nuevamente con gloria y poseer un Reino Eterno». La Realeza y el Sacerdocio ¿ afectan a Cristo en plano análogo a su Divinidad y Señorío universal ? S. Justino juega a dos manos : suponiendo la Unción trascendental — que interesa juntamente a la Realeza y al Sacerdocio — y destacando sólo su aplicación inmediata a la Humanidad del Hijo.

Cf. si lubet Feder, *Justin* 220 s.

[15] *Strom.* II, 45, 7. Cf. Völker, *Clemens* 394, 1 ; 406, 2.

[16] Por el contexto se refiere al pueblo escogido.

> « el ungüento — dice[17] — que desciende a la barba de Aarón y al ruedo de su vestido »[18], esto es, del Gran Sacerdote « por cuyo medio fueron hechas todas las cosas y sin el cual nada se hizo » (*Ioh.* 1, 3) : no para ornato del cuerpo (sino del vestido) ; pues la filosofía exterior al pueblo (de Israel, viene a ser) como vestido[19].

El Gran Sacerdote es aquel por quien fueron hechas todas las cosas. Determinación clarísima. No tan clara la índole de la unción. Dijérase que el Verbo recibe sobre su cabeza la Providencia (como elemento de mediación sacerdotal ?) para derramarla primero sobre « la barba de Aarón », el pueblo escogido, y luego sobre « el ruedo de su vestido », la filosofía y pueblo externos al Israel de Dios.

Dentro de la Providencia, y como unción sacerdotal del Verbo, anterior e independiente de la Encarnación, iría el conocimiento perfecto de Dios : o si se quiere, todos los elementos vinculados a la Gnosis divina. ¿ Entraría el Espíritu ? Muy probablemente. La ideología clementina se ha de interpretar en sentido pleno ; y consiente muy bien un significado más rico del que utiliza en el caso actual.

La doctrina hubo de mantenerse constante en el Alejandrino, pues aparece ya en su obra primera.

> Tales son — dice — las fiestas báquicas de los misterios míos. Si quieres, iníciate también tú, y tomarás parte en el coro de los ángeles en torno al único verdadero Dios ingénito e imperecedero[20]. El Verbo de Dios se unirá a nuestros himnos. Este es el eterno Jesús (= Salvador = Logos), único Gran Sacerdote del Dios Uno y Padre de El, (el cual) suplica por los hombres...[21]

El contexto clementino confirma las ideas que obviamente tales líneas evocan. El Verbo es Cristo, igual que armonía del Padre, Hijo, Brazo del Señor, potencia del universo y Voluntad

---

[17] *Ps.* 132, 2.

[18] Una exegesis claramente cósmica del mismo texto (Ps. 132, 2) en Basílides, apud Hippol., *Ref.* VII, 22, 12 ss.

[19] *Strom.* VI, 153, 4 (St. II. 510, 29 ss. = PG 9, 385 A).

[20] Cf. Platón, *Timeo* 52 A.

[21] *Protr.* XII 120, 2 (I. 84, 28 ss.). Cf. si lubet *Strom.* II, 134, 2 ; VII, 9, 2 (III. 8, 17) ; VII, 13, 2 (III. 10, 18) ; VII, 45, 3 (III. 34, 17) ; *Paed.* II, 67, 1 (I. 197, 21).

del Padre[22]. Como Cristo y Sacerdote eterno posee un ungüento capaz de librar a todos, aun a los paganos, de la corrupción[23]: la incorruptibilidad, el conocimiento de Dios[24].

La polivalencia de los términos aquí empleados no basta para enervar la causalidad « cósmica » atribuída por Clemente al Logos en sus funciones de Magno Sacerdote[24a]. Sería minimizar su pensamiento reducirle a la causalidad del Verbo Encarnado. El Sacerdocio del eterno Jesús va incardinado, como muy probablemente en s. Policarpo, a la mediación inherente a su persona, en cuanto Logos Verbo de Dios : con todo lo que la mediación del Logos decía a un alejandrino[25] y a un teólogo de los primeros siglos cristianos[26]. Según Clemente el sacrificio gnóstico está en la mansedumbre, benignidad y eximia piedad para con Dios[26a]. Lo que induce a imaginar la índole del sacrificio de mediación ofrecido por el Logos al Padre. A la manera sacerdotal « cósmica » de Filón o de s. Ambrosio[26b].

Análoga teología asoma en algunos pasajes de Tertuliano, obviamente entendidos[27], en perfecta consonancia con la mediación esencial, atribuída por el africano al Verbo.

---

[22] Cf. *Protr.* XII 120, 4.

[23] *Protr.* ibid. 120, 5. Cf. si lubet Petau, *de Incarn.* XI c. 9 § 7.

[24] Cf. Ibid. 120, 3 y 121, 1.

[24a] Cf. además *Strom.* VII, 9, 1 ss. (III. 8, 10 ss.) ; *Strom* VII, 13, 2 (III. 10, 16 ss.) ; *Strom.* VII, 45, 3 (III. 34, 11 ss.). Cf. si lubet *Strom* VII, 5, 1 ss. (III, 5, 15 ss.).

[25] Cf. Bréhier, *Idées* 98 ss.

[26] Cf. Staerk, *Soter* II. 13 s. 480.

[26a] *Strom.* VII, 13, 4 ss. (III. 10, 26 ss.).

[26b] Cf. infra c. XIV p. 617 ss.

[27] Cf. *adv. Marc.* IV, 35, 7 : « Igitur quoniam ipse erat authenticus pontifex Dei Patris, inspexit illos (leprosos a se curatos iuxta *Lc.* 17, 11-19) secundum Legis arcanum, significantis Christum esse verum disceptatorem et elimatorem humanarum macularum ...» : ibid. : « Ideo fides tua te salvum fecit, audiit (leprosus samarites), quia intellexerat veram se deo omnipotenti oblationem, gratiarum scilicet actionem, apud verum templum et verum pontificem eius Christum facere debere». Cf. IV, 9 *post med.* « Christum Iesum, catholicum patris sacerdotem». *Adv. Marc.* V, 9, 9 : « At in Christum conveniet ordo Melchisedec, quoniam quidem Christus, proprius et legitimus Dei antistes, praeputiati sacerdotii pontifex, tum in nationibus constitutus, a quibus magis suscipi habebat» ; véase también *adv. Marc.* III, 7 (Kr. 387, 20). Cf. d'Alès, *Tertullien* 199.

El africano en su teología trinitaria se acerca mucho al Verbo, Sacerdote Sumo, pero bajando a explicaciones apunta más bien a la humanidad

Todavía resulta más sugestivo y claro el testimonio de las *Constitutiones Apostolorum*, en su último capítulo:

> Tales hombres no nos impugnan (sólo) a nosotros o a los obispos, sino al Obispo de todos y Sumo Saccr-dote del Padre, Cristo Jesús, Señor nuestro. Moisés en efecto, queridísimo de Dios, constituyó Sumos Sacer-dotes, Sacerdotes y Levitas. Mientras Nuestro Salvador nos eonstituyó a nosotros los 13 apóstoles. Y los Após-tolcs nos constituyeron a mí Santiago y a mí Clemente y con nosotros a otros, por no eatalogar nuevamente a todos. Y todos nosotros en común constituímos presbí-teros y diáeonos y subdiáconos y lectores. Según eso, primero (viene) cl Cristo Unigénito, Sumo Sacerdote por naturaleza (τῇ φύσει ἀρχιερεύς), que no arrebató para sí el honor (del Sacerdoeio)[28], y ofreciendo a su Dios y Padre el saerifieio espiritual (= la Eucaristía), antes de la pasión, nos ordenó a nosotros solos hacer esto ...[29]

La cxpresión τῇ φύσει ἀρχιερεύς «Sumo Sacerdote por natu-raleza», que afecta al Cristo Unigénito, apenas ofrece dificultad, entendida sin prejuicios. La mediaeión sacerdotal va vineulada al Unigénito. Su uneión afeeta a la persona del Hijo, constituído Sumo Saeerdote por el Padre, en virtud de su índole, intermedia entre el Padre y los hombres. Aflora la idea del Verbo, mediador eomo tal, entre Dios y los hombres. Cristo eomo Unigénito (y Verbo de Dios) sería «natural y eseneialmente» Sacerdote; y de su Sacerdoeio habrían de partieipar por derivación los demás.

Probablemente de las *Constitutiones Apostolorum* pasó la expresión a las cartas dcl ps. Ignacio[30], sin agregar elemento alguno particular.

---

del Vcrbo. En contrastc con los dos Cristos dc Mareión, jamás aborda el problema dc la unción característica de ambos.

[28] Cf. *Hebr.* 5, 4.

[29] *Const. Apost.* VIII c. 46 § 14 ed. Funk I. 560, 30 ss.

[30] *Magn.* 4, 2: «el eual es también el verdadero y primer Obispo y *solo natural Sacerdote* (μόνος φύσει ἀρχιερεύς)»; *Smyrn.* 9, 3: «Porque el Sacerdocio es entre los hombres el bien más encumbrado. Quien lo deshonra no deshonra a un hombre sino a Dios y a Cristo Jesús el primogénito y único Sacerdotc natural del Padre (μόνον τῇ φύσει τοῦ πατρὸς ἀρχιερέα)».

ORIGENES

Orígenes habla del sacerdocio de Melquisedec y de Aarón, como si sólo el Cristo de Dios pudiera ser Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec (κατὰ δὲ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ) [1]. ¿ Pensaba en el eterno Sacerdocio del Unigénito? La enumeración de las Epinoias cristológicas en un pasaje clásico [2], entre las cuales figura la de « Gran Sacerdote » (ἀρχιερεύς μέγας) apenas esclarece su relación a la naturaleza divina o humana.

Más significativo resulta otro pasaje — siempre en el tomo I. *in Iohannem* — donde aparece el Cristo como Sacerdote Sumo no sólo en favor de los hombres, sino de toda creatura racional : extendiendo la eficacia de su muerte a todos los racionales. Su mediación sacerdotal se extiende a las creaturas, sin excepción.

> ¿ A qué me dices Bueno? Nadie es Bueno sino solo Dios, el Padre [3]. Algo parecido demostramos [4] también (a propósito de) que era un personaje mayor (μείζονά τινα) que el Demiurgo, pues Demiurgo — según expusimos — (era) el Cristo, y el Padre (decíamos) era mayor que éste [5].

La identidad, sintomática, entre el Demiurgo y el Cristo, contrasta con la identidad paralela entre el Padre y el (Dios) Bueno. Lo cual indica que si el Padre se caracteriza por la Bondad, el Cristo por la *demiurgía*, con una mediación creativa (y soteriológica ?) entre el Padre y el Kosmos. Pero hay más :

> El que tantas cosas viene a ser (tales como) el Paráclito, la propiciación, el propiciatorio, compadeciéndose de nuestras enfermedades por haber en todo experimentado las cosas humanas a semejanza (nuestra) excepto el pecado, es Magno Pontífice, ofreciéndose a Sí mismo

---

[1] *In Ioh.* I, 2 (3) Pr. IV. 5, 33 s. = PG 14, 25 B.

[2] *In Ioh.* I, 22 (23) IV. 28, 3 s. = PG 14, 64 A.

[3] *Mc.* 10, 18. Para la lectura origeniana οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεὸς ὁ Πατήρ véase Resch, *Aussercanonische* ... TU X/3 p. 495 ss.

[4] Cf. fragm. I *in Ioh.* ; *in Ioh.* II, 6 ; XIII, 3.

[5] Orígenes, *in Ioh.* I, 35 (40) : Pr. 45, 10 ss.

(como) la hostia ofrecida una vez, no por solos hombres sino también por todo racional. «Pues sin Dios (χωρὶς θεοῦ) gustó la muerte en favor de todo»[6] — en algunos ejemplares de la carta a los Hebreos se lee «por gracia de Dios» (χάριτι θεοῦ) —[7]. Sea empero que «*sin Dio* gustó la muerte en bien de todos» (esto es) no sólo murió por hombres, sino también por los restantes racionales; sea que «por gracia de Dios gustó la muerte en bien de todo» (esto es) murió por todos (los que vivían) sin Dios, pues por gracia de Dios gustó la muerte en favor de todos. Es en efecto absurdo decir que haya él gustado la muerte por humanos pecados, y no por todo el que, además del hombre, haya venido a caer en pecados, como por ej. los astros: pues ni los astros son puros delante de Dios, como leíamos en Job: » Pero los astros no (son) limpios en su presencia «[8], a no ser que lo haya dicho por hipérbole. Por eso (el Cristo) es Magno Pontífice, ya que todas las cosas las restituye (ἀποκαθίστησι) al reino del Padre, administrándolas de manera que lo deficiente en cada una de las cosas sometidas a génesis sea consumado[9] para penetrar en la gloria del Padre (πρὸς τὸ χωρῆσαι δόξαν πατρικήν)[10]. Este Sumo Sacerdote según una noción (ἐπίνοια) distinta de las enumeradas, dícese Judá: a fin de que los judíos ocultos no reciban el nombre de judíos, de Judá hijo de Jacob, sino de este (otro Judá), siendo hermanos suyos y alabándole[11], por haber recibido la libertad en la cual son liberados por El saliendo arrebatados de los enemigos, cuando El pone las manos en sus hombros y los somete. Más aún, cuando pisotea la energía adversa y sólo contempla al Padre, al hacerse hombre es Jacob e Israel[12]. Así como

---

[6] *Heb.* 2, 9.

[7] Sobre la variante aceptada por Orígenes, y más tarde — con dependencia prob. origeniana — por s. Ambrosio (*de Fide* II § 63; V § 106), s. Fulgencio (*ad Tras.* III 20), Vigilio Taps. (*c. Eut.* II § 5) y otros eclesiásticos, véase la nota adicional de Westcott, *Hebrews* 60 ss.

[8] *Job* 25, 5.

[9] Sobre la idea de τελείωσις fuertemente subrayada en *Heb.* 2, 10 cf. Westcott, *Hebrews* 63 ss.

[10] Cf. si lubet Harl, *Origène* 109, 22 y 267.

[11] Cf. *Gen.* 49, 8.

[12] Jacob por haber suplantado y pisoteado al adversario. Israel por

> a partir de El, Luz del mundo, venimos a ser luz, así también nos llamamos y denominamos Jacob e Israel, por serlo El (primero)[13].

Orígenes alude claramente a la oblación única de Cristo, hecha en la Cruz. Mas no por eso incardina su sacerdocio a la naturaleza humana. Cristo es Sacerdote Sumo, por su Mediación Magna, extensiva no sólo a los hombres sino aun a los astros, a quienes supone racionales y pecadores.

Tal sacerdocio « universal» (παντὸς λογικοῦ) apunta naturalmente a la mediación de Cristo, en cuanto Logos y principio de los racionales. Distinguiendo entre el sacrificio de la Cruz, realizado en su humana naturaleza, y la eficacia universal del mismo, hay modo de discernir — siempre según Orígenes — el Gran Sacerdote en cuanto tal, del instrumento o víctima de su sacrificio. El Sacerdote ha de tener proporción con la eficacia Magna del sacrificio. Lo cual corresponde « primo et per se » al Verbo, principio del universo racional. La naturaleza material no entra propiamente en la mediación ontológica del Cristo, Sumo Sacerdote. Entra sólo como instrumento o como víctima ofrecida por El al Padre.

Ha de llenar por su misión lo deficiente o desordenado de los seres. El *kenoma*, o mejor aún el *hysterema*, ha de convertirse en Pleroma, llegando a la unidad. A este fin, el Cristo administrará a los racionales de manera que los restituya al reino del Padre, puros y consumados, como les quiso Dios. Sólo así podrán entender la gloria del Padre y poseerla. El fin del Sacerdocio Sumo de Cristo es[14] la apocatástasis ; aplicable a todo elemento capaz de comprender la gloria del Padre[15].

Las denominaciones de Cristo — Jacob e Israel — representan dos aspectos, negativo y positivo, del Sacerdocio Sumo : en cuanto Jacob suplanta y enerva las potestades adversas a que vive sumisa la creación ; en cuanto Israel abre a las creaturas la visión del Padre.

La doctrina se completa en otro lugar, tan interesante como el anterior. Una cosa significa el Cordero de Dios — la humanidad

---

contemplar a Dios. Alude a la etimología de Jacob e Israel. Cf. s. Jerónimo (= Orígen.), *comm. in Naum* II, 2 Vallarsi p. 551 s.

[13] *In Ioh.* I, 35 (40) Pr. 45, 13 ss. ; PG 14, 93 A ss.

[14] Igual que entre los valentinianos. Cf. Iren I, 8, 4 (Tolomeo) ; Heracleón fragm. 34. Otros pasajes, si lubet, en A. Méhat, *Apocatastase* 199.

[15] Cf. P. Siniscalco, *I significati di restituere e restitutio in Tertuliano*, Torino 1959.

de Cristo — y otra el Sumo Sacerdote que le ofrecía — el Verbo en Jesús —. En cuanto Sacerdote oferente es el Hijo de Dios, Dios en el hombre. En cuanto Cordero es el Hombre:

> Empero yendo a examinar lo relativo al Jesús manifestado por Juan en aquellas palabras: » Este es el Cordero de Dios, el que quita el pecado del mundo «[16], insistiendo en la misma economía de la venida corporal del Hijo de Dios a la vida de los hombres, no tomaremos al Cordero por otro que por el hombre. Pues éste » fué llevado como oveja a la muerte, y como cordero sin voz ante el que trasquila «[17] diciendo: » Yo soy conducido, como corderito inocente, al sacrificio[18]. Por lo cual se deja también ver en el Apocalipsis un cordero » que está como inmolado «[19]. Este cordero muerto fué hecho instrumento de purificación de todo el mundo, por algunos títulos inefables. En favor del mundo recibió asimismo muerte conforme a la filantropía del Padre, redimiéndonos con su propia sangre, del (= de la Muerte) que nos había comprado cuando nos ponían a la venta los pecados. Pero quien ofrendó este cordero al sacrificio era el Dios inherente al hombre (ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἦν θεός), Gran Sacerdote, el cual lo declara mediante aquello: » Nadie me quita el alma, sino la pongo yo libremente. Tengo poder de ponerla, y tengo poder de tomarla de nuevo «[20].

El sacrificio del Cordero extiende su eficacia al género humano, y aun a todo el mundo. El Magno Sacerdote le ofrece en

---

[16] *Ioh.* 1, 29.

[17] *Is.* 53, 7.

[18] *Jer.* 11, 19.

[19] *Apoc.* 5, 6.

[20] *Ioh.* 10, 18. — Orígenes, *in Ioh.* VI, 53 (35) Pr. 161, 30 ss.; PG 14, 292 C ss.; *in Gen.* Hom. VIII, 9 y XIV, 1; *in Ioh.* XIX, 19 Pr. 319; *in Levit.* Hom. X, 1. Parecidas ideas sobre el Cordero (= hombre) de Dios asoman entre los gnósticos: cf. *EvPh* (Labib 106, 14 ss.) § 27 (Schenke): « No despreciéis al Cordero! Pues sin él no hay posibilidad de ver al Rey. Ninguno podría emprender el camino al Rey, si El estuviera desnudo». Sentido: No despreciéis la humanidad de que se revistió el Salvador. No hay posibilidad de ver su persona y naturaleza divina, sin primero conocerle hombre. Ninguno sería capaz de contemplar directa y simplemente su divinidad. — Véase asimismo Heracleón, apud Orígenes, *in Ioh.* VI, 60 (38) Pr. 168, 28 ss.; PG 14, 304 CD: y Gre orianum 40, 1959, 650.

bien del Kosmos : según el fragmento que arriba estudiábamos, en bien de todos los racionales. Uno es el Gran Sacerdote — el Dios que estaba en el hombre — y otro el Cordero por él ofrecido — el hombre — en bien de todo el mundo. La mediación entre Dios y el Hombre la lleva a cabo el Sumo Sacerdote, no precisamente en virtud de su naturaleza humana, sino de la divina, que vive en el hombre Jesús.

Lo cual da margen a la posibilidad de un Sacerdocio superior, anterior en el tiempo a la Encarnación del Verbo : pues el Sacerdote actúa aquí de mediador entre Dios Padre y el universo.

Según Orígenes, a Cristo no le hace verdadero Pontífice la unión hipostática ; lo era ya de antes. Como el Sacerdote de la Antigua Ley lo era antes de vestirse la túnica de lino :

> Oportet ergo nos quaerere Pontificem qui semel in anno, id est per omne hoc praesens saeculum, sacrificium obtulit Deo, indutus veste, cuius Domino iuvante, quae sit qualitas ostendemus. « Tunica, inquit (*Lev.* 16, 4), linea sanctificata induetur ». Linum de terra oritur, tunica ergo sanctificata linea induitur verus Pontifex Christus, cum naturam terreni corporis sumit. De corpore enim dicitur quia terra sit et in terram ibit (*Gen.* 3, 19). Volens ergo Dominus et Salvator meus, hoc quod in terram ierat resuscitare, terrenum suscepit corpus, ut id elevatum de terra, portaret ad caelum. Et huius mysterii tenet figuram hoc, quod in lege scribitur, ut linea tunica Pontifex induatur [21].

El maurino Touttée en una disertación sobre s. Cirilo de Jerusalén conmemora dos pasajes origenianos, levemente favorables al Sacerdocio natural del Verbo [22] ; y apunta, sin estudiarlo, un texto « indirectamente » a mi entender significativo [23].

---

[21] *In Leviticum Homil* IX c. 2 Baehrens 419, 29 ss. : PG 12, 509 D s. et passim. Cf. si lubet ibid. 522 BC ; 52= B ; 525 D ; 520 B. véase 468 D s.

[22] *De doctrina s. Cyrilli dissert.* III c. 22 (PG 33, 190 A) : Origenis nota sententia est lib. VIII Cont. Cels. ... (*C. Cels.* VIII, 13 ; ibid. 36) et De oratione ... (*de orat.* 15). Dum negat preces nostras ad Christum ipsum dirigendas, sed ad Patrem duntaxat per Christum uti sacerdotem offerendas ; Filium ex natura sua plusquam sacerdotem esse inficiatur ; nullaque ratio prohibet quin in ipsam Verbi naturam sacerdotium conferat. — Podía haber citado a favor de esto último *Comm. in Mth.* XII 39 : « Entonces quizás hay máxima posibilidad de ver al Verbo transfigurarse ante nosotros

El Alejandrino relaciona en él dos apelaciones del Hijo de Dios — *Cristo* y *Rey* — íntimamente emparentados con la similar de « Sacerdote ». La página tiene su interés, porque descubre una lógica desconcertante.

Lejos de ver en el « Cristo » un término que abarca al segundo (Rey), como el género (= Ungido) abarca las especies (= Reyes, Sacerdotes y Profetas), Orígenes parece limitar la « unción eterna » del Hijo de Dios, a la « Regia ». Según él la denominación y potestad (y unción) de Rey afectaría desde siempre al Hijo de Dios, en su naturaleza divina. Al paso que la noción de « Cristo » le convendría en su humanidad.

> Además háse de considerar desde un principio la denominación « Cristo », y agregar la de « Rey », para entender por cotejo la diferencia. Dícese en el Salmo 44 (v. 7) « el que amó la justicia y odió la iniquidad más que los partícipes »[24]: la razón de haber sido ungido fué el haber así caminado en pos de la justicia, haberla tenido, y el haber odiado la iniquidad; como si la unción no hubiera coexistido con el ser ni la hubiera adquirido junto con él. La cual unción entre las creaturas es símbolo de Realeza, y también alguna vez de Sacerdocio. Según eso, ¿ la Realeza del Hijo de Dios es algo aditicio o congénito con El? y ¿ cómo piensan (quienes así discurren) que el Primogénito de toda la creación no es Rey (de primeras) y ha venido a serlo después por haber amado la justicia, siendo (así que es personalmente la) Justicia? No se nos ha de ocultar que (solo) es Cristo el hombre de él (= su naturaleza humana) considerado sobre todo en cuanto al alma, que por la condición suya humana vino a turbarse y estar triste; mientras es *Rey* en cuanto a lo divino ...[25].

Para establecer tal diferencia entre una y otra denominación Orígenes hállase solicitado por la exegesis. El amor a la Justicia

---

cuando hiciéremos lo dicho arriba y subiéremos al monte, y veamos al Verbo (τὸν αὐτόλογον) en coloquio con el Padre y suplicándole a favor de aquello por lo que un verdadero Sacerdote suplicaría al solo verdadero Dios ...». La idea y aun las palabras del commento *in Mth.* se repiten en el *Fragm. XXII in Lucam* (Rauer 243, 10 ss.).

[23] En PG 33, 679 nota.

[24] *Ps.* 44, 7 : « Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem. Propterea unxit te Deus, Deus tuus, prae participibus tuis».

[25] Origen. *In Ioh.* I, 28, (30) IV. 35, 14 ss.: PG 14, 76 AB.

mereciole al Cristo la unción. Primero hubo de ser Hijo de Dios que Cristo. Ahora bien, no pudo ser « ungido » en cuanto Rey (ni en cuanto Sacerdote)[26], pues la Realeza la lleva inherente y esencial en cuanto Primogénito de toda la Creación. La « unción » mencionada (en *Ps.* 44, 7) ha de aplicarse por tanto a su naturaleza humana.

Al discurrir así, el Alejandrino se mantiene consecuente con la declaración del mismo verso en *De Principiis*, cuando aplicaba la « unción » al alma santísima de Cristo, en premio a su privilegiada fidelidad a Dios[27], mucho antes que viniera la Encarnación.

La lógica origeniana se explica por su antropología. Orígenes incardina claramente el término *Cristo* a la unción divina de la naturaleza humana ; pero en su antropología la naturaleza humana no denota como entre nosotros el compuesto *cuerpo/alma*, sino simplemente el alma. La unción, vinculada al término « Cristo », tuvo lugar en el alma de Jesús, cuando aún vivía en el reino de las mentes. Para nada afecta en su primer significado a Jesús, hijo de María, y mucho menos a la unción bautismal del Jordán.

El Cristo origeniano no se confunde como el de Justino con el Verbo de Dios ungido por el Padre ; ni con el hijo de María, ungido por vez primera con el Espíritu Santo en Belén o en el Jordán : es el alma o mente unida al Verbo, en el reino inteligible, en premio a su correspondencia a Dios. Y que por intermediar entre Dios y el hombre[28] tiene singular aptitud para lo sacerdotal, uniéndose con Dios hasta hacer un solo espíritu con El[29], y con el mundo sensible, en el hombre; y es enviada

---

[26] Esto segundo lo insinúa levemente. Y se deduce por los pasajes arriba estudiados.

[27] Cf. omnino *de Princ.* IV c. 4, 4 (31) Koetschau 354, 10 ss. : « Haec vero anima, quae in Iesu fuit, priusquam sciret malum, elegit bonum ; et quia dilexit iustitiam et odiit iniquitatem, propterea unxit eam deus oleo laetitiae prae participibus suis. Oleo ergo laetitiae ungitur, cum verbo dei inmaculata foederatione coniuncta est et per hoc sola omnium animarum peccati incapax fuit, quia filii dei bene et plene capax fuit ... Qui enim alius hic intellegendus est Christus, qui in deo absconditus dicitur et postea appariturus, nisi ille qui oleo lactitiae unctus refertur, id est substantialiter deo repletus, in quod nunc absconditus dicitur ?» ... Otros pasajes análogos, en Crouzel, *Origène* 136 s.

[28] Cf. *in Roman.* III, 8 PG 14, 947 CD ss.

[29] Cf. *in Roman.* I, 5 : PG 14, 848 C ss.

por Dios de manera peculiarísima para asumir el cuerpo « ex Maria » [30].

Ungida con el Verbo — y por ende verdaderísimo Cristo — existía según Orígenes, en cuanto tal, mucho antes de encarnar en el seno virginal. Representara la naturaleza humana (platónicamente entendida) ungida por el Verbo de Dios, y no el Verbo divino ungido por el Padre en el Espíritu [31].

Hay una cierta diferencia entre la *Realeza* (sacerdotal) del Hijo de Dios, inherente al Verbo en cuanto primogénito de toda la creación; y la *Unción*, vinculada al alma asumida por el Verbo. La Realeza viene de la eternidad; la Unción típica del Cristo, no. Antes de que el alma de Jesús fuera substancialmente ungida y hecha Cristo, mediante su unión con el Verbo, era Este verdadero Rey, como primogénito de toda la creación. Pero antes también de que el alma de Jesús tomara carne en el seno de María, era « Cristo » y vivía unida al (= ungida con el) Verbo *Rey*. Orígenes no limita como Filón [32] el poder regio al gobierno del mundo sublunar. Y puede legítimamente eternizar por ambos extremos la Realeza de Cristo, atento sólo al mundo racional [33].

* * *

Un estudio sistemáticamente llevado a lo largo de la inmensa producción origeniana, confirmaría a no dudarlo las anteriores consideraciones [34].

---

[30] Cf. *in Ioh.* XX § 162. Véase si place Werner, *Entstehung* 619 s.

[31] Orígenes señala expresamente los dos puntos de vista, a raíz de *Rom.* 3, 25. El Salvador ha sido preestablecido por Dios como propiciatorio (ἱλαστήριον). ¿ En cuanto Verbo Dios o en cuanto al alma? El Alejandrino se inclina a esto segundo : » Y tal es nuestro propiciatorio, el que (estaba) en el principio delante de Dios — Dios/Verbo — o *más bien* (ἢ τάχα μᾶλλον) el alma de Jesús, pues no hizo pecado« (*Comm. in Roman.* lib. V c. 8 in fine Scherer 158, 3 ss.) —» Aquello de « a quien preestableció» conviene al alma de Jesús *mejor que* al Unigénito y primogénito de toda la creación« (Ibid. c. 9 Scherer 160, 7 s.). El propiciatorio se confunde prácticamente con la víctima y aun con el Sumo Sacerdote (cf. ibid. Scherer 162, 3 s.) : lo cual confirma, al parecer, que en Orígenes pervive la idea del Sacerdocio trascendente de Cristo.

[32] *Quaest. in Genes.* IV, 8.

[33] No entiendo demasiado la nota de H. Cornélis, *Fondements cosmologiques* 226, p. 78.

[34] Orígenes ha tratado ex professo del doble sacrificio, terreno y celeste, y merece ser trascrito por lo que sugiere en torno al sacerdocio celeste de Jesús :

El Alejandrino conoce en su obvio sentido la mediación ontológica entre Dios y los hombres[35], como la había conocido Filón[36]. Mas nunca urge hasta exigir la estricta mediación ontológica. Para Orígenes el Verbo esencialmente se sitúa como mediador entre Dios y los hombres, por varios títulos : como creador, ángel del Gran Consejo, y salvador.

Lo que parece fluir sin esfuerzo de las anteriores premisas y de la teología coetánea[37], halla curiosa confirmación en unas breves líneas de Clemente Alejandrino.

» Nisi quia forte hoc intelligi voluit, quod sanguis Jesu non solum in Ierusalem effusus est, ubi erat altare et basis eius et tabernaculum testimonii, sed et quod supernum altare quod est in coelis, ubi et Ecclesia primitivorum est, idem ipse sanguis adsperserit, sicut et Apostolus dicit, quia (*Col.* 1, 20) « pacificavit per sanguinem crucis suae, sive quae in terra sunt, sive quae in coelis». Recte crgo secundo nominat altare, quod est ad ostium tabernaculi testimonii, quia non solum pro terrestribus, sed etiam pro coelestibus oblatus est hostia Iesus, et hic quidem pro hominibus ipsam corporalem materiam sanguinis sui fudit ; in coelestibus vero, ministrantibus, si qui illi inibi sunt, sacerdotibus, vitalem corporis sui virtutem, velut spiritale quoddam sacrificium innmolavit. Vis autem scire quia duplex hostia in eo fuit, conveniens terrestribus et apta coelestibus ? Apostolus ad Hebraeos scribens dicit (*Hebr.* 10, 20) : « Per velamen id est carnem suam». Et iterum interius velamen interpretatur coelum, quod penetraverit Iesus, et adsistat nunc vultui Dei pro nobis «semper — inquit (*Hebr.* 7, 25) — vivens ad interpellandum pro his». Si ergo duo intelliguntur vclamina, quae velut pontifex ingressus est Iesus, consequenter et sacrificium duplex intelligendum est, per quod et terrestria salvaverit et coelestia«

In Levit. Homil. I c. 3 Baehrens 284, 21 ss. : PG 12, 408 C ss. cf. ibid. *Homil.* II c. 3 Baehr. 294, 11 ss. : PG 12, 416 A : « Idem ipse sit vitulus qui in coelis quidem non pro peccato, sed pro munere oblatus est, in terris autem ubi ab Adam usque ad Moysem regnavit peccatum, oblatus sit pro peccato». — Otros testimonios en Huet, *Origeniana*, lib. II quaest. 3 § 24 con una discreta conclusión ; Redepenning, *Origenes* II. 400 s.

[35] Cf. *Homil II*, 3 *in Levit.* Baehr. 293, 9 ss. : PG 12, 415 B : « Et qui Pontifex ? ipse qui unctus est, ipse qui sacris ignibus divina succendit altaria, qui Deo munera et salutares hostias immolat ; qui inter Deum et homines medius quidam repropitiator intervenit, nec iste — inquam — ipse immunis manet a contagione peccati».

[36] *De Monarchia* II § 12. Véase PG 12, 415 ad calcem ; y PG 1, 661 nota 67.

[37] Puede verse s. Gregorio Taumat., *Paneg.* 4 PG 10, 1060 C ss. Le cita Thomassin, *de Incarnat.* lib. X c. 9 § 3.

A PROPOSITO DE CLEMENTE ALEJANDRINO

Las líneas, muy densas, relacionan y aun definen lo sacerdotal (ἀρχιερατικὴ ψυχή) por lo racional (λογική), como si el constitutivo de la índole sumisacerdotal fuera el Logos. Véalo el lector :

> El (Sumo) Sacerdote, cuando entraba al interior del segundo velo [1], deponía el pétalo junto al altar del timiama [2]. Mientras él por su parte entraba en silencio, teniendo grabado el Nombre en el corazón [3]. Significaba (con esto) la deposición *del cuerpo* (?) ... Abandona pues este cuerpo — el pétalo hecho (puro y) ligero — dentro del segundo velo (a saber), en el mundo inteligible que es el segundo velo íntegro (= inconsútil ?) del universo, junto al altar del timiama (a saber), junto a los ángeles que cuidan de las oraciones que se levantan (a Dios). Y el alma desnuda, que ha venido a ser, en virtud del (logos) que entiende con ella, a manera de cuerpo de la Dynamis, pasa (= entra) a la región espiritual, convertida en racional de veras y archisacerdotal, como si estuviera ya inmediata (y directamente) animada — digámoslo así — por el Logos. A la manera de los arcángeles, hechos Sacerdotes Sumos de los ángeles ; y de los Primocreados (οἱ πρωτόκτιστοι), (Sacerdotes) a su vez de aquellos (de los arcángeles) ... De modo que a la Dispensación pertenecía adornarse con el pétalo (símbolo del cuerpo), y aprender en orden a la Gnosis. A la Virtud en cambio toca el que el hombre venga a ser llevado por Dios, Bajo la acción inmediata del Señor, hecho a manera de cuerpo Suyo [4].

---

[1] Sobre los dos velos cf. J. Barbel, *Christos Angelos* 290 n.

[2] Cf. si lubet Bousset, *Schulbetrieb* 157.

[3] Cf. omnino el estudio de Sagnard, *Extraits* 220-223 (L'entrée du Grand Prêtre dans le Saint des Saints), con una bonita comparación entre Clemente y Filón. A enriquecer hoy con el *Evang. sec. Philippum* ed. Labib 117, 15 ss. 132, 21 ss. vers. Schenke §§ 76 y 125.

[4] *Exc. ex Theod.* 27. Cf. si lubet Origen. *in Exod. Hom.* IX c. 1 in fine Baehr. 235, 24 ss.

El alegorismo de Clemente en torno a los velos o cortinas del templo no emerge como el del sacerdocio del Verbo. Pero resulta significativa su formulación. La *Pistis Sophia* y el anónimo Bruciano los mencionan repetidas veces. El velo cósmico, descrito en el libro de Henoc [5], contiene las imágenes de los seres ; desde el día de la creación hay cosas que poseen una cierta realidad preexistente en la esfera de los cielos. Basta leer en el velo cósmico para penetrar en el misterio de la Historia y Redención mesiánica [6].

En el sacerdocio cósmico del Verbo la cortina de separación entre el mundo celeste y el sensible, podría en absoluto simbolizar la Gnosis. El alma o espíritu Iluminado penetra al través (o por medio) de ella a los misterios del Padre. La versión espacial del velo no extrañaría. Como tampoco el referir espacialmente al ingreso de los espirituales, conducidos por el Logos, el misterio de la penetración de los secretos celestes vinculados a la Gnosis. Tal sería el acto específico sacerdotal del Salvador.

Con semejante motivo podría juntarse el otro, paulino, del muro de separación [7]. La Salvación estuvo en que Cristo lo destruyó, a fin de aunar los dos pueblos (gentil y judío) en uno. Igual que el Sacerdocio cósmico del Verbo reside en llevarlo todo a la unidad, dejando caer las cortinas de separación entre los miembros de la Iglesia espiritual y el reino de la Unidad.

Clemente contrapone los dos estadios del alma : durante la Economía, cuando vive aún con el cuerpo ; y bajo la Dynamis, cuando abandonado el cuerpo — a la manera del Sumo Sacerdote que abandona el pétalo antes de internarse en el segundo velo — la propia alma viene a encarnar en sí la Virtud del Logos, adoptando una índole « racional » y « sumisacerdotal ». Bajo el influjo directo e inmediato del Logos o Sumo Sacerdote, se une a El a manera de cuerpo Suyo. El alma que antes animaba al cuerpo, se desnuda [8] para revestirse a su vez de la Virtud del Logos, pasando a ser como El del orden sacerdotal, y mediadora entre los hombres (?) y Dios.

El fragmento ofrece muchos puntos de interés. Ante todo la noción de « Sumo Sacerdote », implícitamente identificada por el

---

[5] 3 *Henoch* 45.

[6] Es uno de los grandes motivos de la mística judía de la Merkabah : cf. G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* 72 s. ; H. Bietenhard, *Himmlische Welt* 150.

[7] Cf. Schlier, *Christus* 18 ss.

[8] Cf. Festugière RHT III. 131.

Alejandrino con la del Verbo. El alma que ha superado la primera fase, y entra en el orden sacerdotal, se ve penetrada por el Logos y asimilada al « Sumo Sacerdote », al Logos (λογικὴ τῷ ὄντι καὶ ἀρχιερατική), tocando la cumbre de la Jerarquía [9].

La mediación inherente al Sumo Sacerdocio tiene sus grados. Los arcángeles son mediadores respecto a los ángeles — y por ende Sumos Sacerdotes de ellos — ; los πρωτόκτιστοι lo son respecto a los arcángeles. El Logos, respecto a los *protoctistos*. Con lo que el Logos viene a ser « el único verdadero Gran Sacerdote », según la idea apuntada por Clemente ya desde el *Protréptico*.

En el orden cósmico, el Alejandrino sitúa la región dominada por la Virtud del Logos, por encima de la región de los ángeles o reino inteligible [10]. Su esquema corresponde — con ligeras variantes — al hermetista y valentiniano. También los Herméticos conocen la etapa de la « endynamôsis » del alma, cuando el individuo, desnudo de materia, se adentra mediante la Gnosis en la esfera de influencia del Nous o Logos, para ser por El « potenciado » (ἐνδυναμωθεῖσα), elevándose al nivel mismo del Nous [11].

El *Poimandres* refleja a su vez el esquema gnóstico. La región de la Dynamis se identifica con la de los Eones o Pleroma : reino del Logos/Nous, adonde los espirituales se adentrarán, para unirse, « intelectuales » ya y « espíritus puros » [12], con los ángeles [13] ; y lo que de momento interesa más, templo del Sumo Sacerdote.

---

[9] « Car les Anges, escribe el P. Sagnard (*Extraits* 115, 3 nota), ont pour grands-prêtres les Archanges, et ceux-ci à leur tour ont pour grands-prêtres les Sept « Premiers-Créés » ... Ces *Protoctistes* à leur tour ont pour Grand-Prêtre le Logos, c'est-à-dire qu'ils contemplent continuellement le Fils, qui est la Face du Père, et qu'ils sont mûs directement (προσεχῶς) par le Logos». Cf. Clem. Al., *Strom.* VI, 143, 1-3. Véase Collomp, Revue de Philologie 1914, 22. 32 ; Kretschmar, *Trinitätstheologie* 71, 2.

[10] Cf. *ET* 27, 2.

[11] Cf. omnino *Exc. ex Theod.* 5, 3 ὡς ἡ δύναμις ... τοῦ Σωτῆρος ἐνεδυνάμωσεν τὴν σάρκα εἰς τὸ θεάσασθαι. CH I, 27 (16 18) : δυναμωθεὶς ... τὴν μεγίστην θεάν. CH I, 32 (19, 4) : ἐνδυνάμωσόν με καὶ τῆς χαρίτος ταύτης φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ. Otros muchos lugares, sin exceptuar algunos gnósticos cristianos, apud Festugière CH t. I p. 25 n. 68 s. ; RHT III. 166 ss.; y Herm., *Sim* V, 5, 2 ; 7, 4 et alias ; s. Ign. Ant., *Smyrn.* 4, 2 ...

[12] Cf. *ET* 64 ; *EvPh* passim.

[13] Para ser completos convendría recordar aquí el precioso fragmento clementino del *Protréptico* 120, 2 arriba (p. 547) mencionado. Agregando *Strom.* V, 40, 1 trascrito por Sagnard (*Extraits* 223) ; y *Strom* II, 45, 7 : « Según lo cual se asemeja también uno a Dios, quiero decir al Dios Sal-

Pero más probable que la inspiración hermética o de la Gnosis, parece aquí la de Filón [14] cristianizada algo después por Orígenes [15]. Cristo es el Sumo Sacerdote. El que le sigue y penetra con El en el tabernáculo interior, se hace « como ángel de Dios » ; o quizá mejor un espíritu con Dios, elevándose al nivel mismo del Espíritu.

---

vador, sirviendo al Dios del Universo mediante el Verbo, Sumo Sacerdote (διὰ τοῦ ἀρχιερέως Λόγου), por el cual se contemplan las cosas hermosas y de verdad justas».

La mediación sacerdotal suma del Verbo descansaría en la visión de Dios conferida a los demás. Cf. si lubet Thomassin, *de Incarnat.* X c. 9 § 2.

[14] *Quis rerum divin. heres* 84 (Wendl. III. 20, 6 ss.).

[15] *In Levit. Homil.* IX, 11 Baehr. 438, 28 ss. : Addit post haec Scriptura (*Lev.* 16, 17) : Et non erit — inquit — homo, cum ingredietur pontifex, intra velamen interius in tabernaculo testimonii. — Quomodo non erit homo? Ego sic accipio quod, qui potuerit sequi Christum et penetrare cum eo interius tabernaculum et coelorum excelsa conscendere, iam non erit homo, sed secumdum verbum ipsius (cf. *Mt.* 22, 30) erit tamquam angelus Dei. Aut forte etiam ille super eum sermo complebitur, quem ipse Dominus dixit : Ego dixi, dii estis et filii Excelsi omnes (*Ps.* 81, 6). Sive ergo spiritalis effectus unus cum Domino spiritus fiat, sive per resurrectionis gloriam in angelorum ordinem transeat, recte iam non erit homo ; sed unusquisque ipse sibi hoc praestat, ut vel excedat hominis appellationem vel intra conditionem huius vocabuli censeatur.

EL *SANCTA SANCTORUM* VALENTINIANO

Lo que otros conciben como una deificación por obra del Espíritu Santo que llena el Pleroma ; o como una intelectualización, a semejanza del Nous que reina en él : algunos valentinianos como Heracleón, lo representan — en exegesis a s. Juan — como el ingreso de los espirituales en el Templo de Dios. Ingreso autorizado únicamente al Sumo Sacerdote (el Cristo), y a los predestinados en El :

> Veamos también lo que dice Heracleón. Dice que la marcha ascendente hacia Jerusalén significa la subida del Señor desde la región material a la psíquica, imagen de la Jerusalén (de arriba) [1].
>
> Las palabras « encontró en el templo » y no de los de arriba (ἐν τῷ ἱερῷ καὶ οὐχὶ τῶν ἄνω)[2] se dijeron a fin de no imaginarse que sólo los miembros de la Vocación (= los eclesiásticos, psíquicos), que carecen de « pneuma ». son ayudados por el Señor. Porque piensa (Heracleón) que el templo (de los de abajo, de los espirituales del mundo) es el *Sancta Sanctorum* en el cual entraba solamente el Sumo Sacerdote (μόνος ὁ ἀρχιερεύς), a donde dice, según creo, penetran los espirituales. En cambio, los elementos del vestíbulo entre los cuales estaban los levitas son símbolo de los psíquicos que se encuentran fuera del Pleroma en (estado de) salvación ... [3].

---

[1] Esta diferencia entre la primera y segunda Jerusalén, responde a los dos vocablos empleados aquí por el valentiniano : Ἱεροσόλυμα para la Jerusalén terrestre, y Ἱερουσαλήμ para la celeste.

[2] Todos los Mss. leen τῶν ἄνω. Neander, Hilgenfeld, Preuschen τῷ ναῷ. Brooke προνάῳ. Yo mantengo la lectura manuscrita que hace perfecto sentido, recogiendo el contraste entre el « templo de los Eones» (τὸ ἱερὸν τῶν ἄνω) y el « templo terrestre» (τὰ ἅγια τῶν ἁγίων) constituído según el contexto por los « espirituales», templo espiritual (circunstancialmente *terreno*), adonde sólo puede entrar el Unico verdadero Sumo Sacerdote, el Salvador, para purificarlos con su influjo divino.

[3] Apud Origen., *In Ioh.* X, 33 (19) IV. 206, 25 ss. = PG 14, 365 C ss.

Muy lejos nos llevaría analizar el fragmento. A nuestro propósito baste notar el doble simbolismo del templo y la entrada del Sumo Sacerdote en él. Como buen valentiniano, Heracleón conjuga libremente la realidad histórica con la Verdad Superior. Al templo donde sólo entraba el Sumo Sacerdote le identifica para sus fines con el « Sancta Sanctorum » [4]. Este a su vez puede significar dos cosas : *a*) el Pleroma donde viven los Eones, verdaderos Santos de los Santos, en posesión de la Vista de Dios ; *b*) la Iglesia de los espirituales que viven en este mundo, también ellos Santos de los Santos en comparación con los hílicos y aun con los psíquicos. Los hílicos quedan fuera del templo ; los psíquicos llenan el vestíbulo ; los espirituales constituyen el interior o *Sancta Sanctorum.*

Conforme al doble simbolismo del Santuario Interior [5] son también dos los simbolismos de la entrada del Sumo Sacerdote :

a) el ingreso del Salvador, en calidad de purificador del Pleroma. En tal caso, representa el estadio de la salvación o santificación de los Eones por el Cristo Superior (= Cristo Eón) [6]. Tuvo lugar mucho antes de la creación del mundo ;

b) el ingreso del Salvador (Encarnado), como purificador de la Iglesia espiritual del mundo. En tal caso, simboliza la acción soteriológica del Salvador sobre los espirituales dispersos en el mundo, a quienes conduce a la Gnosis.

Heracleón se refiere a este segundo ingreso simbólico [*b*)]. Sin negar desde luego el primero [*a*)], aquí inaplicable.

Orígenes no ha vislumbrado ninguno de los dos simbolismos. Así lo da a entender la cláusula que subrayo : « Porque piensa (Heracleón) que el templo es el Sancta Sanctorum en el cual entraba solamente el Sumo Sacerdote, *adonde creo que él dice penetran* (asimismo) *los espirituales* ».

En realidad el único Sumo Sacerdote, mencionado en el fragmento es el Salvador terreno ; y el único *Sancta Sanctorum*, los hombres espirituales, en los cuales entra el Salvador (con su dynamis) para purificarlos plenamente, mediante la Gnosis.

* * *

---

[4] La idea de hacer un santuario del reino inteligible, y otro de los hombres o de las almas se halla ya en Filón (cf. *Her.* 75 ; *Somn.* I. 215) y remonta a Platón (*Timeo* 47 b-e, 88 d., 89 c-d). Cf. Festugière, *Le Dieu Cosmique* (RHT II) 568 s.

[5] *a*) Pleroma de los Eones y *b*) Iglesia de los pneumáticos.

[6] Cf. supra p. 136 ss.

La frase origeniana sería muy exacta desde otro punto de vista: en el estadio escatológico, cuando no sólo el Salvador glorificado, sino aun los espirituales todos, se adentrarán definitivamente en el Pleroma para gozar como los Eones (*Sancta Sanctorum*) de la Vista de Dios. Pero tal estadio no entra en la perspectiva exegética de Heracleón, que alegoriza sobre la purificación — y no sobre la glorificación — del templo de Jerusalén. Como quiera, y aquí reside el máximo interés del fragmento valentiniano, las noticias relativas al simbolismo del Sumo Sacerdote y de sus funciones, confirman la doctrina que descubríamos entre los *Excerpta* clementinos, y aun entre los herméticos.

El Sumo Sacerdote es el Salvador. El *Sancta Sanctorum*, los « espirituales ». Dentro del simbolismo explícito de Heracleón, el Sumo Sacerdote es el Salvador humanado. El *Sancta Sanctorum*, los « espirituales » de este mundo. En el simbolismo Ejemplar, indicado con suficiencia mediante la frase « halló en el templo *y no de los superiores* » (εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ οὐχὶ τῶν ἄνω), el Sumo Sacerdote sería el Cristo Superior; los Eones del Pleroma, o simplemente el Pleroma, τὰ (= οἱ) ἄνω [7].

A nuestro intento importa este segundo simbolismo. *insinuado*, no desarrollado por el valentiniano. Si en efecto, el Sumo Sacerdote que purifica a los Eones no es otro que el Salvador Superior, o Cristo Superior: y tan sólo según El, a semejanza de lo realizado por El en el mundo Ejemplar de los Eones, se dice también Sumo Sacerdote el Salvador humanado, el verdadero y auténtico Sacerdocio Sumo, le ejerce Cristo como Unigénito, mucho antes de la creación del mundo, santificando a los Eones, y conmunicándoles la visión del Padre.

Más aún, la identidad personal Salvador Superior (= Cristo Eón, Cristo Superior) y el Salvador Humanado, explica que aun Este posea categoría de Sumo Sacerdote, por cuanto es el Unigénito del Padre, mediador entre Dios y los « espirituales », a quienes purifica y salva elevándoles a la visión del Padre.

La *dynamis* de Dios se manifiesta variamente. El Apóstol se sentía « potenciado » por la virtud de Cristo [8]. Clemente R. hablaba de mujeres que « *potenciadas* mediante la gracia de Dios

---

[7] τὰ (= οἱ) ἄνω son técnicamente los Eones o el mundo del Pleroma. Cf. Iren I, 14, 5 initio; Hippol. *Ref.* VI, 32, 9 (W. 161, 16 s.); et si lubet Orig., *in Mt.* XIV, 7 (Klost. 289, 9 ss.).

[8] *Phil.* 4, 13. Cf. 1 *Tim.* 1, 12; 2 *Tim.* 4, 17. Véase J. Armitage Robinson, *Eple. Ephesians* 241-47 (on ἐνεργεῖν and its cognates).

hicieron cosas dignas de varones »[9]. Hermas pudo ver al ángel y la edificación de la torre, sólo « después de haber sido *potenciado* mediante el espíritu y fortalecido con su fuerza »[10].

La *dynamis*, requerida para contemplar a Dios (θεοπτικὴ δύναμις)[11] tiene relativa importancia en el hermetismo[12]. Una virtud singular divina capacita al hombre para la Vista de Dios. El Templo de la divinidad se concibe como región de la « virtud θεοπτική » ; y entre cristianos, en él ha de situarse el Sacerdocio alto del Verbo. Como si en última instancia, la función específica del Logos, Sumo Sacerdote, descansara en la ἐνδυνάμωσις de los predestinados.

El Pleroma pasa a ser, por esta vía, la región sacerdotal, el Santuario dominado por la virtud divina, santificadora, del Unigénito : en el cual habitan los « espirituales puros » y libres, « potenciados » por el Hijo de Dios. En el *Sancta Sanctorum* sólo puede entrar el Sumo Sacerdote, el Unigénito de Dios. Si tienen asimismo ingreso en él — como miembros constitutivos — los Eones o « Dynameis » del propio Unigénito, y los individuos espirituales dotados de Gnosis, ello significa que al entrar el hombre interior en el Reino del Hijo (= Pleroma) reviste un carácter sacerdotal (λογικὴ τῷ ὄντι καὶ ἀρχιερατική)[13], identificándose en la racionalidad y carácter sacro, con el Verbo de Dios, mediador Unico entre el Padre y el mundo.

Entre los estoicos corrían varias paradojas, aplicables al Sabio. Todo y solo el Sabio — decía una de ellas — es verdadero Sacerdote[14]. Al Sabio estoico (resp. filoniano) corresponde entre los gnósticos el hombre espiritual[15], entre los hermetistas el

---

[9] 1 *Clem.* 55, 3. Cf. Wetter, *Charis* 116 y 126. Véase Eusebio, *HE* V, 1, 24.

[10] *Sim.* IX, 1, 2. Cf. asimismo *Sim.* V, 4, 4.

[11] Estobeo, *Eclog.* I. 136 ed. Wachsmuth I. 63, 2.

[12] Cf. CH XII 8 ; XIII 20. Véase Festugière RHT IV. 163 ss. 211 ss. Véase también el ps. Areopagita *Cael. Hier.* PG 3, 205 C.

[13] *ET* 27, 3. Sobre la naturaleza de la unión dinámica cf. *ET* 17, 3-4. Las noticias densísimas de Clemente Al. merecerían un estudio especial. — Para Orígenes cf. *Homil.* IX 11 *In Levit.* initio (Baehrens 438, 28 ss.) : PG 12, 523 D ss.

[14] Cf. Origen., *In Ioh.* II 16 (10) Pr. 72, 29 ss.

[15] Cf. s. Jerónimo (= Orígen.), *comm. in Amos* lib. III in c. VI, 6 : Vallarsi P. 314 : « Isti primis unguntur unguentis, qui non habentes artem unguentariam, absque ulla scientia Scripturarum et traditionibus atque doctrina Apostolorum, vendicant sibi sacerdotii dignitatem, et unctos Domini dicunt se esse : oleumque purissimum sensus sui fece contaminant». Aun-

« racional y perfecto ». La tendencia a espiritualizar su contenido pagano, sensible en Filón, facilitó sin duda la asimilación por la Gnosis [16].

En un sentido teológico muy superior, sólo el individuo que haya logrado internarse en el *Sancta Sanctorum* (= Pleroma): sólo el « espiritual », potenciado por el Unigénito de Dios, es verdadero y Sumo Sacerdote. Por identidad con el Logos, Cristo de Dios. el espiritual, lo mismo entre eclesiásticos (Clemente Al.) que entre hermetistas y valentinianos, adquiere en su definitivo estadio, categoría hierática, a semejanza del Unigénito [17].

* * *

Comparando algunas noticias de Clemente con otras de Heracleón hemos descubierto el contenido de la noción sacerdotal, aplicada a las almas en su estadio último de perfección [18]. El problema no se orientaba derechamente ahí, sino a esclarecer la

---

que s. Jerónimo no especifica más, su noticia conviene muy bien a los gnósticos.

[16] Cf. Iren IV, 8, 3 : « Omnes enim iusti sacerdotalem habent ordinem». De creer a la forma que adopta el texto en s. Juan Damasceno y Antonio Melissa (πᾶς βασιλεὺς δίκαιος ἱερατικὴν ἔχει τάξιν) el sentido sería : « todo rey justo — como v. gr. Melquisedec o David — tiene dignidad sacerdotal». Así lo entiende Harvey. Stieren se atiene en cambio a *Iren. lat.* que universaliza más. El contexto anterior podría abogar por el texto del Damasceno. El posterior, por *Iren. lat.* : « Sacerdotes autem sunt omnes Domini apostoli, qui neque agros, neque domos hereditant hic, sed semper altari et Deo serviunt». En la forma de *Ir. lat.* resuena la paradoja estoica : « todo sabio es sacerdote». Cf. von Arnim SVF III § 544 ; Stob. *Eclog.* II 67, 20 Wachsm. : SVF III § 604 ; y Diόg. Laercio VII 119 : SVF III § 608. Epict., *Enchir.* 15.

Puede verse Zeller, *Philos. der Griechen* III/I³ p. 249 ss. ; Bréhier, *Idées philosophiques* 255 s. ; Pohlenz, *Die Stoa* I. 153 ss.

[17] Cf. *EvPh* vers. Schenke § 125 (Labib 133, 1 ss.) : « Wenn einige in den Stamm (φυλή) der Priesterschaft gelangen, werden diese das Innere des Vorhanges (καταπέτασμα) zusammen mit dem Hohenpriester (ἀρχιερεύς) betreten können». — *Manichäische Homilien* ed. H. J. Polotsky 41, 14 ss. : « Sie werden ... und ... die Vorhänge (*velum*), und er wird ihnen sein Bild enthüllen. Das ganze Licht wird in ihn eintauchen. Sie werden hineingehen [in das] ταμιεῖον und sie werden wieder aus ihm herauskommen in Herrlichkeit ...».

[18] Y relacionada sin duda con la unción genérica, común a reyes y sacerdotes. Cf. últimamente un fragmento gnóstico identificado por H. Quecke, *Eine weitere Seite der koptisch-gnostischen « Abhandlung über den Ursprung der Welt»*, Le Muséon 72 (1959) 351 : versión 353.

aplicación del título al Cristo. Por vías indirectas descubrimos asimismo la teología inherente a él. Cristo merece la denominación de « Gran Sacerdote », en cuanto Verbo Hijo de Dios : en un estadio anterior a su Economía humana. Aun cuando como Salvador de los hombres merezca también, por título complementario, el Sacerdocio Sumo.

El Verbo es el Unico Mediador nato entre el Padre y los Racionales. Su sacerdocio se orienta hacia la efusión del Espíritu de Dios en vida (a la Iglesia), y más tarde — al fin de la Economía de la Iglesia terrena — a la « potenciación » del alma, requerida para la Vista del Padre.

El sacrificio victimal no parece, a primera vista, entrar en la idea (clementina y aun valentiniana) del Sumo Sacerdocio : entraría en cambio la mediación eficaz. La cual tiene lugar concretamente mediante la efusión del principio cognoscitivo de Dios : el Espíritu Santo, infundido en el alma (= individuo espiritual) para contemplar al Padre.

Pero apurando las cosas, en el Sacerdocio debía de entrar también lo sacrifical. Se requiere el abandono del cuerpo y de las pasiones, para la desnudez perfecta del alma, en su ingreso al Santuario : y ello, a raíz de la energía del Cristo sobre los llamados al *Sancta Sanctorum*. El Unigénito no sería Sumo Sacerdote por « personal » victimación, sino por el sacrificio eficazmente operado sobre los que llama al Santuario. Solo después de haber sacrificado sus pasiones y vivencias inferiores, podrían entrar en el santuario del Unigénito de Dios, con carácter sacerdotal.

Aun los Eones hubieron de sacrificar sus pasiones — en rigor, su Pasión desordenada (πάθος) — antes de ser santificados por el Cristo Superior y dotados con la Visión del Padre. También en el Pleroma hubo pues su sacrificio ejemplar, en virtud de la acción sacerdotal del Salvador Celeste.

Con tales premisas adivinamos la teología de los valentinianos cuando dan al Salvador nacido del Pleroma, el título de « el Grande Sumo Sacerdote » (ὁ Ἰησοῦς ... ὁ ἀρχιερεὺς ὁ μέγας) [19]: mucho antes de encarnarse. Teología en buena parte común con la eclesiástica, representada por Clemente Al. y aun por Orígenes [20].

---

[19] Apud Hippol. *Ref.* VI, 32, 2 (W 160, 9).

[20] Tendría interés examinar hasta qué punto ha podido influir entre los gnósticos la doctrina de la carta *ad Hebraeos* sobre el culto celeste. ello. Cf. si lubet M. Dibelius, *Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrierf*, Botschaft und Geschichte II. 160-176.

Capitulo decimotercio

EL SACERDOCIO DEL VERBO SEGUN EUSEBIO DE CESAREA

Eusebio merece capítulo aparte. La idea del Sacerdocio de Cristo, mejor o peor insinuada por los anteriores escritores, se desarrolla ampliamente en él. El gran historiador compendia en gran parte la tradición preniceпa de manera clarísima. Con una claridad que molesta indudablemente a algunos críticos, por la nota teológica siempre ambigua de su autor. En el punto que nos ocupa, a no constarnos del semiarrianismo del Obispo historiador, fácil sería descubrir en sus páginas la misma línea ideológica de s. Justino, s. Ireneo, Clemente y Orígenes ; análogo fondo teológico, homogéneamente desarrollado.

Comencemos por una idea indicada con suficiencia en s. Justino[1]. El Santo Mártir había descubierto [haciendo exegesis al Salmo 44 (45), 8(9)] en la « Unción » del Hijo por el Padre, la « Unción » universal e imparticipada de que derivan las demás : en concreto la de los sacerdotes, reyes y ángeles (= profetas). No era la « unción » de la humanidad de Jesús, porque ya antes de la Encarnación habían participado los tres géneros de « cristos » veterotestamentarios en la « Unción » del Hijo. Luego — concluíamos, dentro de las premisas de s. Justino — la « Unción » por la que el Hijo había sido hecho « Cristo » afectaba al Verbo, Hijo de Dios, en cuanto tal.

El argumento habíalo en parte confirmado la célebre Carta de los Seis Obispos a Pablo de Samosata, urgiendo la preexistencia del Cristo a la Encarnación ; según ingenua exegesis paulina[2]. Si en efecto « nuestros Padres ... comieron todos el mismo manjar espiritual, y bebieron todos la misma bebida espiritual — porque ellos bebían del agua de la misteriosa piedra ... la cual

---

[1] Cf. supra p. 32 ss.
[2] De 1 *Cor.* 10, 1. 4.

piedra era Cristo —» la conclusión resultaba manifiesta: Cristo existía ya entonces [3]. A nuestro intento basta el cap. 9 [4]:

> Así también el Cristo antes de la Encarnación es denominado [5] « como uno » (ὡς εἷς) [6] en las divinas Escrituras. Así en Jeremías (*Thren.* 4, 20): « Cristo Señor (es) espíritu de rostro » [7]; y según el Apóstol (2 *Cor.* 3, 17) « el Señor es el Espíritu ». Y conforme al mismo (1 *Cor.* 10, 4): « porque bebían de la espiritual piedra que les acompañaba; empero la piedra era el Cristo ». Y nuevamente [8]: « Ni tentemos al Cristo, como algunos le tentaron y murieron (mordidos) por las serpientes ». Y hablando de Moisés [9]: « estimando el oprobio del Cristo por mayor riqueza que los tesoros de Egipto ». Y Pedro [10]: « sobre la cual salvación preguntaron y averigüaron los Profetas que habían profetizado en torno a la gracia nuestra, inquiriendo para qué o cuál tiempo se lo manifestaba el Espíritu de Cristo que les alentaba » ... Empero si Cristo, Virtud de Dios y Sabiduría de Dios, se adelanta a los siglos, así también en cuanto Cristo. Porque es una sola y misma cosa, aun cuando se concibe a veces con multitud de epinoias [11].

---

[3] El texto griego de la Carta véase en Fr. Loofs, *Paulus von Samosata* 324-330; y en Bardy, *Paul de Samosate*[2] pp. 13-19: cf. ibid. 31 ss.

[4] Loofs 329 s.; Bardy 18 s.

[5] Por s. Pablo en 1 *Cor.* 8, 6.

[6] Así CT y de Riedmatten (*Actes* 132, 51) En cambio Loofs 329 y 274 s. y Bardy 18, 18 leen ὡς Χριστός a mi juicio, sin razón suficiente. — ὡς εἷς = « como el mismo y único ».

[7] En hebreo: « El soplo de nuestro rostro es el Ungido del Señor». Véase J. Daniélou, *Christos Kyrios* (Mélanges Lebreton I.) 338-352; *Judéo-christianisme* 107 y 298.

[8] 1 *Cor.* 10, 9.

[9] *Heb.* 11, 26.

[10] 1 *Pet.* 1, 10.

[11] Loofs 275 y Bardy que le sigue, violentan el sentido de la última cláusula. Mejor, de Riedmatten (*Actes* 132 s. nota 51), compendiando el c. 9: « Reste la preuve que le Christ était « le Christ » dès toujours. L'adoptianisme s'arrête avec complaisance au Christ, homme de vertu d'ascèse; mais ce « Christ » n'est rien de nouveau, sa fonction il l'exerce avant l'Incarnation. Il y a toujours eu un Christ, c'est la seconde Personne dont on vient de décrire à travers toute la Lettre l'existence et l'activité».

Para lo relativo a la autenticidad de la Carta de los VI Obispos cf. Bardy 19 ss.; para su edición Mansi I. 1033 ss.; Routh, *Reliquiae Sacrae*

Los Seis Obispos conocen los *Testimonia* tradicionalmente recogidos [12], a base de Jeremías y de las cartas paulinas, para demostrar la preexistencia del Cristo.

Eusebio representa una tradición notablemente análoga de *Testimonia* [13] orientada con probabilidad hacia la Catequesis sobre la persona del Cristo, anterior a su aparición en Palestina. Con un sentido apologético semejante, por lo conciliador, al de s. Teófilo Antioqueno [14]. Todo el largo capítulo 3. de su primer libro de Historia Eclesiástica, tiende a demostrar la antigüedad del nombre y de la persona de Cristo.

Sobre una base de textos veterotestamentarios mucho más rica que en s. Justino y la *Epla.* de los Seis Obispos, Eusebio construye su teología del nombre de Cristo. Tanto más interesante aquí cuanto subraya por encima de otros aspectos, el de la Unción Sacerdotal con que es ungido (= hecho Cristo) por el Padre. El capítulo merecería citarse por entero: doy algunos fragmentos.

> Entre los hebreos el nombre de « Cristo » adornaba no sólo a los honrados con el Sacerdocio Sumo (= a los Sumos Sacerdotes), ungidos simbólicamente con un aceite (especialmente) preparado: sino también a los reyes, a los cuales cuando los ungían por inspiración divina los Profetas les convertían en imágenes del Cristo (εἰκονικούς τινας Χριστούς). También ellos en efecto lleva-

---

II. 289 ss.; A. Hahn, *Bibliothek d. Symbole*³ pp. 178-182; Loofs 324 ss. (de quien traduje el fragmento) y Bardy 13-19.

[12] Lo delata el pasaje de Jeremías (*Thren* 4, 20) que sólo pudo llegar por *Testimonia*. El P. Daniélou (*Christos Kyrios*) silencia nuestro lugar. — Véase un cuadro comparativo de las citaciones de los mismos textos — entre la Carta de los Seis Obispos y la *Historia Eclesiástica* (I c. 2) de Eusebio — en Bardy (*Paul de Samosate*² p. 25).

[13] De part et d'autre — escribe Bardy o. c. 25 s. — ce sont les mêmes textes de l'Écriture qui sont invoqués ... Sans doute, Eusèbe commente plus longuement que les six évêques les textes qu'il cite; parfois ses citations sont aussi plus développées, comme il arrive pour le texte de Proverbes ... La Génèse est citée dans les deux documents pour établir que le Fils de Dieu préexistait à l'Incarnation et qu'il s'est manifesté aux patriarches ... Mais même en dehors de cette polémique (contre Marcel d'Ancyre) ... le groupement de ces textes de la Génèse est fréquent chez Eusèbe, et chacun d'eux apparaît à plusieurs reprises au long des luttes contre les Ariens; il en va de même d'ailleurs des autres passages allégués par notre lettre.

[14] Cf. supra p. 75 ss.

> ban en sí imágenes de la potestad regia y principal del único y verdadero Cristo, el Verbo divino que reina sobre todo (τοῦ κατὰ πάντων βασιλεύοντος). Más aún, hemos recibido por tradición que algunos de los mismos profetas fueron hechos en imagen « cristos » mediante el crisma. Por donde todos ellos (sacerdotes, reyes y profetas) tenían relación al verdadero Cristo, al Verbo divino y celeste : único Sumo Sacerdote del universo (μόνον ἀρχιερέα τῶν ὅλων), y solo Rey de toda la creación, y único Profeta Sumo del Padre (μόνον προφητῶν ἀρχιπροφήτην τοῦ πατρός) [15]. Prueba de ello es que ninguno de cuantos antiguamente fueron ungidos mediante el símbolo (διὰ τοῦ συμβόλου) [16], sacerdotes, reyes o profetas, adquirieron tan grande poder de divina virtud, cuanta demostró el único y verdadero Cristo, Nuestro Salvador y Señor Jesús. Ninguno de ellos por muy ilustres que fueran en la dignidad y honor entre los propios a través de muchas generaciones, denominó nunca a los súbditos « cristianos » según el apelativo figurativo (εἰκονικῆς... προσρήσεως) de « Cristo » que ellos tenían [17].

Eusebio continúa exaltando la diferencia entre los *ungidos* del AT y el verdadero Cristo : entre los « cristos » simbólicos o figurativos, y el Cristo Verdad.

> Porque la virtud del símbolo — agrega — no era capaz en aquellos de obrar lo que la presencia de la Verdad que se mostró mediante nuestro Salvador. El cual no recibió de alguien símbolos ni figuras de Sumo Sacerdocio, ni traía linaje en lo corporal de gente sacra (ἐξ ἱερωμένων), ni fué promovido al Reino con lanzas de hombres ni se hizo Profeta como los antiguos, ni alcanzó en absoluto de los Judíos dignidad o prerrogativa alguna.

---

[15] Valois cree superfluo el término προφητῶν. Yo no lo veo. El pasaje me recuerda aquel otro de Orígenes (*in Levit. Homil.* VI c. 2 Baehr. 362, 2 ss. : PG 12, 468 D s.) : « Est quidem unus pontifex Magnus Dominus noster Jesus Christus ; sed ille non sacerdotum est pontifex sed pontificum pontifex, nec sacerdotum princeps, sed princeps principum sacerdotum. Sicut et rex non dicitur plebis, sed regum rex, et Dominus non servorum, sed Dominus dominorum».

[16] Quiere decir : mediante la unción que simbolizaba la del Cristo, Verbo de Dios.

[17] Euseb., *Hist. Eccles.* I, 3, 7 ss. : PG 20, 72 A ss.

Y no obstante fué adornado por el Padre con todos (los honores?)[18], y no en símbolos sino en la misma Verdad. No habiendo pues alcanzado nada semejante a los que hemos mencionado, sin embargo (también él) es llamado, mejor aún que todos ellos, Cristo. Y por ser única y verdaderamente el Cristo de Dios, ha llenado el mundo entero de cristianos con su apelativo realmente venerable y sacro, trasmitiéndoles a los discípulos (τοῖς θιασώταις) ya no tipos ni figuras, sino las propias desnudas virtudes y una vida celestial mediante las enseñanzas mismas de Verdad. En cuanto a la unción, no recibió la (unción) preparada por medio de elementos sensibles (διὰ σωμάτων)[19] sino la que conviene a Dios (hecha) con el Espíritu divino, al participar en la ingénita y paterna deidad. Lo propio nos enseña aún Isaías, como si clamara por boca del mismo Cristo: « El espíritu del Señor está sobre mí; por lo cual me ungió, me envió a evangelizar a los pobres, a predicar remisión a los cautivos y vista a los ciegos »[20]. No solo Isaías. También David hablando a la persona de El, cuando dice: « Tu trono, oh Dios, es por los siglos de los siglos. Cetro de rectitud es el cetro de tu realeza (τῆς βασιλείας). Amaste la justicia y aborreciste la iniquidad. Por eso, oh Dios, te ungió tu Dios con óleo de exultación más que a tus partícipes »[21]. Donde en el primer verso el oráculo sagrado le llama Dios: en el segundo le honra con cetro regio, y luego de haber hablado de la potencia divina y real le presenta en tercer lugar hecho Cristo, ungido con un óleo no de elementos materiales sino con el divino (óleo) de exultación. Con lo cual significa asimismo la excelencia de El y (cómo es) muy superior y diferente de los antiguos (cristos veterotestamentarios) que habían sido ungidos simbólicamente de modo corpóreo.

Y en otra parte el mismo (David) muestra en algún modo lo relativo a El (al Cristo) cuando dice: « Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga

[18] En griego τοῖς πᾶσιν. En absoluto pudo también significar *todos* (los ungidos): sobre todo, por *haplografía* en ὅμως (ὁμοίως) τοῖς πᾶσιν.

[19] Así AB. *humanis opibus* L. δι' ἀρωμάτων TERMS.

[20] *Is.* 56, 1 cf. *Lc.* 4, 18 s.

[21] *Ps.* 44, 7-8. Cf. *Hebr.* 1, 8 s.

tus enemigos por escabel de tus pies»[22]. Y «del seno te engendré antes de la aurora. Juró el Señor y no se arrepentirá: Tú eres Sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec»[23]. Las sagradas Escrituras introducen a Melquisedec como Sacerdote del Dios Altísimo, no designado (oficialmente) en virtud de una unción artificial (σκευαστῷ), ni por una sucesión racial como convenía al Sacerdocio de los Hebreos (οὐδὲ διαδοχῇ γένους προσήκων τῇ καθ' Ἑβραίους ἱερωσύνῃ)[24]. Por eso Nuestro Salvador es llamado Cristo y Sacerdote; con juramento por añadidura, según su orden y no según el orden de los demás que recibieron símbolos y figuras. La historia no transmite (hablando del Salvador) que haya sido ungido por los Judíos corporalmente. Ni siquiera que haya nacido de tribu sacerdotal[25]. Sino que ha recibido su ser (οὐσιωμένον) del propio Dios antes de la aurora, esto es, antes de la constitución del mundo; y retiene el Sacerdocio inmortal sin senectud por los siglos infinitos[26]. Grande y evidente argumento de la unción incorpórea y divina que penetró en El (τῆς... εἰς αὐτὸν γενομένης)[27], es éste: de entre todos los hombres que jamás han vivido hasta ahora solo El es aun hoy invocado, confesado y testimoniado *Cristo* por todos los hombres y en el mundo entero. Le designan con tal nombre Griegos y Bárbaros, y aun ahora sus discípulos dispersos en el mundo le honran como Rey, le admiran más que

---

[22] *Ps.* 109, 1.

[23] *Ps.* 109, 3 s. Cf. *Hebr.* 1, 13.

[24] Cf. la versión ordinaria de Valois, adoptada últimamente por Bardy (SCh 31 p. 17): «qui n'a pas davantage reçu le sacerdoce des Hébreux par succession héréditaire».

[25] Cf. lo dicho en la introducción; y L. Mariès, *Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome* (Mélanges Lebreton I) 381 ss. Véanse sobre todo las siguientes cláusulas de s. Hipólito (ibid. 384): «Para que las bendiciones caigan sobre el nacido de Judá y el prefigurado en José, y el que resulta Sacerdote del Padre (descendiente) de Leví» ... (385. 387): «Porque hallamos que el Cristo se nos muestra Sacerdote del Padre, venido también de la tribu de Leví ...» s. Hipólito recoge la tradición del *Testamentum Levi*. Pasó luego a s. Ambrosio, representante por lo demás cualificado del Sacerdocio del Verbo: cf. si lubet *Exp. Ev. sec. Lucam* III § 13. Otros lugares patrísticos, en E. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* III, 353.

[26] Cf. *Hebr.* 7, 11-27.

[27] Lit. que fué hecha dentro de El.

a Profeta, y le glorifican como a verdadero y único Sumo Sacerdote de Dios. Y aparte todo esto, es asimismo adorado como Dios, por ser Verbo preexistente de Dios, y subsistir antes de todos los siglos y haber recibido del Padre el honor religioso ... Antes de (comenzar) la historia hube de poner esto aquí, a fin que nadie fuera a pensar, ateniéndose a los tiempos de su existencia en carne, que nuestro Salvador y Señor Jesu-Cristo es tan nuevo [28].

* * *

Todas las ideas de la *Historia Eclesiástica* se repiten en las obras más significativas y abigarradas de Eusebio: en la *Praeparatio Evangelica*, en *la Demonstr. Evang.*, *Vita Const.*, *de Laudibus Const.*, y aun en la *Oratio ad Sanct. Coetum* del Emperador [29]. Eusebio vincula siempre el Sacerdocio Sumo al Verbo de Dios, en cuanto tal. « Sólo él, por ser el Verbo de Dios, (es) anterior al mundo y Sumo Sacerdote de toda creación intelectual y racional » [30].

La razón *inmediata* [31] para vincular el Sacerdocio al Verbo, radica en su índole de mediador esencial entre Dios y los hombres. Igual que los Apologetas, el obispo de Cesarea ve en el Logos al mediador.

> Más aún, solo (él) sabe dar culto legítimo (κατὰ τάξιν) a Dios, constituído intermedio (μέσος τε ἑστώς) entre el Dios ingénito y los seres creados después de él: asumiendo la providencia de todo, y haciendo oficio sacro en favor de todos los sometidos al Padre. Solo él torna al Padre benévolo y propicio para todos, (como) Sacerdote eterno: y es llamado Cristo del Padre. Así en efecto llamaban los Hebreos antiguamente a los que realizaban por símbolos la Imagen del primero [32].

[28] Eusebio, *Hist. Eccl.* I, 3, 10 ss. = PG 20, 72 C ss.

[29] Sobre la cronología de tales obras, véase Harnack, *Die Chronologie* II. 111 ss.

[30] *Dem. Evang.* I, 10, 38 a (Heikel 47, 3 s.): PG 22, 89 A; cf. I, 10, 39 b: PG 22, 92 A; ibid. 92 D.

[31] No decimos la *última*. En rigor, tanta insistencia en el sacerdocio del Verbo resulta « a priori» sospechosa. Eusebio encubre la razón última: según tesis arriana, Cristo no tuvo *alma*, ni pudo intermediar entre Dios y los hombres, mediante el alma (resp. como verdadero hombre), sino sólo mediante el Verbo, que hacía sus veces. Cf. infra p. 588 s.

[32] *Dem. Evang.* lib. IV, 10, 164 cd (Heikel 167, 34 ss.) = PG 22, 280

Mucho antes de que vinieran los « cristos veterotestamentarios » ungidos a su imagen y semejanza, el Verbo hacía personalmente oficio sacerdotal ante el Padre en favor de todos, como Sacerdote Eterno : tomando sobre sí la providencia de las creaturas, y haciendo al Padre propicio con los (racionales) necesitados de su benevolencia.

Eusebio no determina la índole concreta de esta propiciación correlativa a la mediación sacerdotal de Cristo. ¿ Significaba simplemente una plegaria ? En modo alguno. Por boca de Constantino en su Discurso a los Santos, perfila Eusebio su propio pensamiento :

> El Salvador (= el Verbo) nace del Padre, por disposición de la divina providencia a fin de presidir al mundo visible y todo lo en él contenido. Las cosas todas le deben el ser y el vivir. El alma, los sentidos todos, y los instrumentos por los que actúan [33].

La Encarnación vino más tarde, como testimonio elocuente de la mediación sacerdotal [34].

BC. — Véase también *de Laudib. Const.* c. 1 PG 20, 1324 AC : « A Este (= al Dios Padre) suplica el propio Verbo, que está sobre todos y antes y después de todos (los siglos ?). El Verbo suyo Unigénito preexistente. El Magno Sumo sacerdote del Magno Dios, más antiguo que todo tiempo y todos los siglos (cf. *Cont. Marc.* II 7), consagrado al culto del Padre. (Es el) primero y único que suplica en favor de la Salud de todos. Honrado con el primer puesto en el gobierno del universo, y con igual en el reino del Padre [cf. *Demonstr.* lib. V c. 4 : y la nota de Valois en PG 20, 1324 s. (48)] ... El (= el Verbo) es el Dueño de todo este mundo, el Logos de Dios que camina (ἐπιπορευόμενος) sobre todo y a través de todo y en todo lo visible e invisible. Del cual y por medio del cual lleva el Rey (Constantino), querido a Dios, la imagen del Reino Supremo».

33 *Oratio ad Sanct.* c. 3 PG 20, 1240 A ss.

34 Cf. *Dem. Evang.* 164 d - 165 c (168, 8 ss.) = PG 22, 280 D s.

EL CRISTO Y LA UNCION

El historiador de la Iglesia dedica largas páginas a estudiar el nombre de Cristo, desarrollando con muchas variantes el tema de la unción sacerdotal.

> Tiempo es ya de tratar sobre su apelativo: por qué era llamado Jesús y Cristo, y mediante cuántas profecías era prenunciado nominalmente. Y en primer lugar consideremos qué quiere dar a entender el apelativo de Cristo, antes que recojamos uno por uno (κατὰ μέρος) los oráculos proféticos relativos a dicha consideración [1].

A tal intento, desea Eusebio articular escrupulosamente « la noción relativa al apelativo (Cristo), sin que se le escape ningún elemento de los que busca ». El término dice orden a una unción, a un determinado ungüento.

El Obispo de Cesarea concentra su atención sobre este elemento: ¿cuál es la unción (resp. ungüento) que constituye a uno « cristo »?

a) ¿es la unción material, preparada y confeccionada con artificio? Por su medio en efecto los sacerdotes eliminaban el mal olor en sus cotidianas incensaciones, y derramaban el buen olor, infundiendo un cierto aroma divino en las oraciones públicas. Ungidos con ungüento aromático por razones de conveniencia externa, Moisés los denominaría « cristos », sin otras filosofías. En la misma línea entrarían además de los sacerdotes los reyes y profetas; Eusebio no insinúa diferencia alguna capital entre ellos

Semejante explicación minimiza la idea de Moisés, diluyendo el simbolismo de la unción de los « cristos », concretamente la sacerdotal. El buen olor material importa poco en el Sacerdocio. Es muy compatible con desórdenes, e improporcionado a los

---

[1] Euseb., *Dem. Evang.* IV, 15, 171 c. (173, 30 ss.) = PG 22, 289 C. Cf. ibid. IV, 10, 55 bc. Véase Kattenbusch, *Apostol. Symbol* II. 546 ss. max. 561 s.

[2] Cf. omnino *Dem. Evang.* IV, 15, 171 d - 172 a (173, 35 ss.) = PG 22, 289 D s.

amigos de Dios, que deben difundir la virtud y superar con desprecio los ungüentos sensibles y materiales [3].

b) La unción la instituyó Moisés por muy otros fines, conforme al Ejemplar que se le mostró en el monte. Y por tanto, a imagen de una Unción superior, que Eusebio declara indirectamente. Era el *chrisma* del único Bien (= el Padre) solo de veras oloroso y precioso (ἀληθῶς εὐῶδες καὶ τίμιον), causa de toda vida, y que da a todos el ser y los conserva ... la unción (resp. ungüento) del Altísimo y Rey universal, del Dios Creador. Más en concreto, el Espíritu Divino, Virtud de la suprema e ingénita divinidad, que todo lo puede, y da todo bien, y suministra toda hermosura. Moisés llamó Cristo y Ungido al que vió en la visión del monte ungido por entero en esta Virtud de Dios, partícipe del buen olor paterno, no comunicable a todos. Esto es, al Verbo engendrado del Padre y hecho Dios de Dios por participación del ingénito y primero y mayor Dios que le engendró [4].

* * *

El « crisma » o ungüento del Cristo se identifica con el Espíritu divino, naturaleza divina, o deidad que el Padre comunica al Verbo. Ungüento de fragancia única, solo comunicable, como a Unigénito. La unción consiste en la generación misma del Verbo, por la cual el Espíritu del Padre pasa al Hijo, a manera de divina fragancia. Eusebio introduce — al igual de s. Justino, Tertulliano ... — el texto *Ps.* 44, 7-8 aplicándole claramente a la generación divina :

> Por eso el oráculo aquel de los Salmos, hablando a este mismo Ungido del Padre dice : « Tu trono, oh Dios, por los siglos de los siglos ... por eso te ungió. oh Dios, tu Dios, con óleo de exultación sobre tus partícipes » [5].

Vienen ahora unas consideraciones sobre la diversa índole del óleo y del ungüento (ἔλαιον ≠ μύρον). El óleo es simple. El ungüento, compuesto. Ambos pueden sin embargo acomodarse a la unción del Cristo de Dios : la Virtud primera e ingénita del Rey universal, en cuanto simple y no compuesta, se dice muy bien « óleo » (ἔλαιον) : en cuanto tiene múltiples virtualidades, se

---

[3] Cf. ibid. Heikel 174, 17 ss.

[4] Euseb., *Dem. Evang.* IV, 15, 172 d (175, 3 ss.) = PG 22, 292 B ss. ; 300 BC.

[5] *Dem. Evang.* IV, 15, 173 d (175, 29 ss.) = PG 22, 293 A.

compara con toda razón al ungüento (μύρον)[6]. En fuerza de su divina unción Cristo puede crear, reinar, tener providencia, juzgar, amar y salvar a los hombres: virtualidades todas simbolizadas muy bien en la composición del ungüento.

Pocos testimonios tan claros para confirmar la identidad de la Unción del Verbo con la divinidad derivada del Padre al Hijo. Ni que muestren mejor, en atención a lo polivalente de las virtualidades divinas del Verbo, la extensión dada por Eusebio al « crisma » que define el Sacerdocio y Realeza de Cristo. Verbo de Dios.

Todos los demás se dicen y son « ungidos » a imagen de este Unico y Verdadero Cristo[7]. Al escoger Moisés a un hombre para las funciones sacerdotales, denominóle « Cristo » con un término que decía relación al auténtico Ungido de Dios[8]. Mediante la unción sacerdotal le declaraba superior a los demás hombres, indicando cómo toda naturaleza creada, y en especial la de los hombres, a raíz del pecado y destituída de la virtud increada, requiere una fragancia venida del cielo; y cómo a nadie le es lícito llegarse directamente hasta Dios.

Tan sólo — siempre según Eusebio — el Unigénito y Primogénito puede legítimamente llegar hasta el Padre Ingénito, como Unico verdadero Ungido. A los demás, que vienen después de El, se les otorgan los dones celestes (la unción) por comunicación del Unigénito.

Si el espíritu de Moisés era un símbolo del Espíritu divino, los participados por los sacerdotes, profetas y reyes del AT. eran dones particulares del Unico Espíritu, propiedad del Cristo Unigénito[9], por los cuales venían consagrados no en beneficio personal, sino de todo el pueblo.

Eusebio recoge aquí la idea ya apuntada en su *Historia Eclesiástica*[10]: la mediación inherente al sacerdocio o « unción » del Cristo.

* * *

Estudiada así durante la Economía mosaica la relación de los « cristos » con el Unico verdadero Cristo, Verbo de Dios, se resuelve el problema de los que la Escritura denomina cristos

---

[6] Ibid. ed. Heikel 175, 34 ss. = 293 ABC.
[7] Cf. ibid. IV, 15, 178 b (180, 8 ss.) = PG 22, 300 BC.
[8] Cf. también *Dem. Evang.* IV, 16, 193 b (194, 3 ss.)
[9] Ibid. ed. Heikel 176, 31 ss. = col. 293 D.
[10] Cf. supra p. 570 ss.

antes aún de Moisés. Así los tres grandes patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob llamados *cristos* por el Salmista [11], sin haber recibido ninguna « unción » material. Eusebio cita varios pasajes, en el mismo sentido.

La consecuencia inmediata no podía ser difícil. Eran « cristos » por haber sido también ellos partícipes de la Unción del Cristo, Verbo de Dios, recibiendo la Virtud o influencia del Espíritu. No les ungieron con ningún terreno ungüento, sino con el Espíritu celeste. Como había de serlo la persona del Mesías anunciado por los profetas.

El Mesías no recibiría sobre sí ungüento preparado o artificial sino espiritual (= inteligible) conveniente a Dios : el de la divinidad paterna ; y no por mano de hombres, sino con crisma venido del Padre [12].

Destaquemos a este propósito la exegesis eusebiana a *Is.* 61, 1. Según el Cesariense no habla aquí el Profeta en persona del Verbo Encarnado, que había de venir, adelantándose a las palabras de Jesús ; sino en persona del Verbo preexistente, recogiendo expresiones dichas por el Verbo antes de los tiempos en su primera divina unción [13]. A ese mismo instante se refiere el Salmista [14], cuando habla de la generación del Señor por el Señor, y al decir : « Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec ». Ya desde el primer instante de su ser eterno, le presenta Eusebio al Verbo, como Pontífice. Dejémosle la pluma, porque el fragmento ofrece singular interés :

> (David) le concibe asimismo eterno Sacerdote Sumo, y Sacerdote del Dios Altísimo, y compañero de trono con el Dios universal, y prole suya. Empero sin unción, imposible entre Hebreos ser consagrado a Dios. Por lo cual les gustaba llamar también *cristos* a los sacerdotes. También el sacerdote de que habla el Salmo sería según eso Cristo. ¿ Cómo testimoniarle por Sacerdote, si primero no había sido hecho Cristo ? Dícese además ser consagrado para siempre. Lo cual no puede convenir a la naturaleza humana. No es propio del hombre el vivir

---

[11] *Ps.* 104, 15.

[12] Ibid. ed. Heikel 177, 32 ss. = col. 296 max. CD.

[13] Ibid. — El Verbo, previamente ungido por el Padre en el Espíritu, es enviado a hacerse hombre : cf. *Dem. Evang.* IV, 15, 177 a ed. Heikel 178, 35 ss. = col. 300 B.

[14] *Ps.* 109, 1-4.

eternamente (τὸ διαιωνίζειν), por lo mortal y frágil de nuestro linaje. Hubo pues de ser superior a hombre ... [15].

El eterno sacerdocio de Cristo adquiere relieve particular por su analogía con el sacerdocio de Melquisedec. La superioridad de éste sobre Abrahán exaltada por la carta *ad Hebraeos*, al aparecer en la historia como Sacerdote del Altísimo recibiendo los dones del Patriarca, demuestra asimismo la alteza de su unción. No se nos presenta ungido con artificio alguno, sino consagrado simplemente al Dios Altísimo [16] preludiando al Verdadero y natural Sacerdote, Cristo. Superior en naturaleza a todos, como sacerdote del Dios universal: partícipe del trono con la Virtud Ingénita; y Señor del profeta y rey. Sacerdote del Padre eternamente.

Las expresiones (*ad Hebr.*) relativas al sacerdocio de Cristo según el orden de Melquisedec confirman las ideas de Eusebio, sobre el crisma divino del Verbo. Y en particular, la existencia de una cierta divina Virtud inmanente a los seres (ἐν τοῖς οὖσιν), que subsiste en el reino inteligible, consagrada — según oráculos de los Hebreos — al Dios del universo, constituída no por ungüento terreno y humano, sino por una virtud divina ordenada al oficio sacerdotal ante el Dios Supremo [17]. Alude al Verbo de Dios, ungido con la divinidad del Padre, y consagrado por su misma generación Sacerdote (= mediador) entre Dios y el mundo.

Eusebio torna sobre algunos pensamientos. Moisés vió en espíritu a este Cristo, para según él ungir a los « cristos » que de El participan. No vió a un Cristo hombre, sino al Cristo Hijo de Dios, honrado por la diestra de la divinidad paterna y muy superior a la naturaleza mortal y humana, y aun a toda substancia intelectual creada. Como insatisfecho de sus anteriores argumentos el Historiador hace exegesis detenida de *Ps.* 44 (45) 1 ss. a partir del título. Desde el punto de vista teológico su explicación del « eructavit cor meum verbum bonum » recuerda mucho a Orígenes [18] y aun a Arrio [19]. En llegando al verso 8 — « propter-

---

[15] *Dem. Evang.* IV, 15, 176 d - 177 a (Heikel 178, 30 ss.) = col. 297 BC.

[16] Ibid. Heikel 179, 7 ss.) col. 297 D. Véase *Dem. Evang.* V c. 3 PG 22, 364 D ss. Para las especulaciónes heterodoxas sobre *Melquisedec-Espíritu Santo* cf. s. Epifanio, *haer.* 67, 3, 2; y la bibliografía citada por G. Kretschmar, *Trinitätstheologie* 163.

[17] Ibid. ed. Heikel 179, 32 ss. = col. 300 AB.

[18] Cf. mis *Est. Valent.* I. 449 ss. — La teología de la visión de Moisés, a que recurre Eusebio para la idea última de la unción del Cristo, se mueve en la línea origeniana del Evangelio intelectual: cf. Origen., *In*

ea unxit te, Deus, Deus tuus oleo exsultationis prae participibus tuis » — prueba la identidad del *Dilectus*, de que habla todo el Salmo (según la inscripción) con el Ungido Cristo. Examina la estructura gramatical del versículo, acudiendo a la esmerada lectura hebrea de Aquila [20], hace de ella una paráfrasis muy bonita, y un detenido análisis en cotejo con el texto ordinario de los LXX. Al cabo llega a la siguiente conclusión :

> Ves aquí claramente (cómo el Verbo) es ungido dios y hecho Cristo (por naturaleza), no con ungüento preparado. Ni es promovido a ello por hombres, ni siquiera a la manera de los demás hombres [21]. El mismo era también denominado Dilecto de Dios (Padre), prole de El, Sacerdote Eterno y partícipe de un trono con el Padre. ¿ Quién otro puede ser sino el Verbo Primogénito de Dios, que ya en el principio era dios delante de Dios (Padre), del cual toda la divina Escritura habla como de dios ? [22]

* * *

A estas consideraciones largamente desarrolladas en *Dem. Evang.* IV c. 15 [23] conviene agregar muchas otras dispersas en los capítulos siguientes [24]. La idea fundamental apenas cambia. Manteniéndose fiel a la parádosis todavía imperfecta de los prenicenos, Eusebio distingue al Padre del Hijo en la forma excesiva de los Apologetas. La unción del Espíritu o Virtud Paterna viene a raíz de una generación anterior a los siglos, mas no necesaria, ni *estrictamente* eterna [25]. El Verbo, fruto del Padre, posee la misma naturaleza que el Padre, pero inferior a El en algunas

---

Ioh. praef. passim. Véase I, 2 (3) Preuschen 5, 25 ss. ; I, 7 (9) Pr. 11, 26 ss. ; I, 8 (10) Pr. 13, 11 ss. — Cf. si lubet Thomassin, *de Incarn.* I c. 10 § 1 ss. (180, 24 ss.) : PG 22, 301 C ss.

[20] Cf. Origen., *In Ioh.* XIII (26) PG 14, 445 B ; Lactancio, *div. inst.* IV, 7. Véase E. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* II. 613 s.

[21] Cf. *Dem. Evang.* IV, 16, 192 b-d ; PG 22. 321 CD.

[22] Ibid. IV, 15, 181 d = PG 22, 305 C.

[23] Cf. F. Nikolasch, *Das Lamm als Christussymbol* 286 ss.

[24] Cf. *Dem. Evang.* IV, 16, 184 ss. (185, 24 ss.) = PG 22, 309 A. 312 C. 316 B ; de manera especial PG 22, 321 CD 324 A ss. donde repite argumentos anteriores, desarrollándolos con alguna extensión. Lo mismo en *Dem. Evang.* V c. 2 PG 22, 357 BC - 360 A ss.

[25] Cf. mis *Est. Valent.* I. 389 ss.

propiedades; en cuanto Verbo tiene razón de mediador entre el Padre y la creación; y sobre todo entre el Padre y los hombres. Esencialmente Sacerdote del Altísimo, como tal le engendra Dios. El ungüento del Verbo está en su divinidad « subsistente ». Según significativa exegesis de *Cant.* 1, 2 Cristo para Eusebio no es simplemente « Ungüento » de Dios, sino « Ungüento derramado » (μύρον ἐκκενωθέν = προσχυθέν): « Ungüento salido de Dios », o engendrado. De lo contrario, no habría distinción entre el Espíritu Divino del Padre, a quien lógicamente concibe Eusebio como « Ungüento », y la persona del Verbo, en quien por la generación se derrama el « Ungüento paterno »[26]: « de otra suerte, no sería ni se llamaría Cristo, si no fuera ungüento derramado ». La divinidad no es en el Padre « unción », aunque constituya para el Verbo un verdadero ungüento.

Hay en esto una teología más honda de la que a primera vista se ofrece. Que pasó en lo fundamental a otros[27] y que acerca sin duda muchísimo la mentalidad de Eusebio a la teología de los prenicenos, singularmente a la de los Apologetas[28].

Yo no descubro vestigios claros de la diferencia[29] entre la persona del Verbo engendrado y el Espíritu divino que le unge. A juzgar por su manera de hablar, Eusebio confunde por entero la Unción por la cual el Verbo es Cristo, con la generación misma *ex Patre*.

Un estudio llevado con más esmero y detenimiento podrá quizá descubrir matices aquí importantes: a base sobre todo de la distinción entre el Verbo como tal — Logos principio creador

---

[26] *Dem. Evang.* IV 16, 194 cd (195, 10 ss.): PG 22, 325 AB sobre todo aquella cláusula: οὐ γὰρ ἂν ἄλλως οὔτ' ἂν γένοιτο οὔτ' ἂν ὀνομασθείη χριστὸς ἢ μύρου προσχυθέντος. Por otro camino había ido la exegesis origeniana (*de Princ.* I, 6, 4 ss.; *Homil* I, 4 in *Cant.*)

[27] Así v. gr. a Eusebio de Emesa (*de fide* 3 ed. Buytaert vol. I. 81, 10 ss.): « Quia igitur veniebat ut baptizaretur propter nos, Ioannes, antequam propinquaret qui baptizandus erat, quia vox erat non tacuit, sed clamavit dicens. Quid? Ecce agnus dei. Nonne dictum hoc ostendit eum, qui ad baptismum venerat? Qui enim videbatur, erat Agnus Dei; qui autem occultabatur sacerdos Dei». — Cf. Petau (*de Incarnat.* lib. XII c. 11 § 2) quien atribuye al de Cesarea ,y con otro título (*adversus Sabellium*), el tratado del Emeseno.

[28] Véase comentado el mismo pasaje (*Cant.* 1, 2) desde otro punto de vista en *Dem. Evang.* V, 1, 216 a-c (214, 4 ss.) = PG 22, 356 AB.

[29] Destacada por algunos eclesiásticos prenicenos (v. gr. Orígenes) en exegesis a *Ioh.* 1, 3 c - 4: « Quod factum est in ipso, Vita erat ».

del mundo — y el Verbo como mediador — Logos principio de salud (= santidad, conservación) de los hombres.

* * *

El relieve dado por el Obispo de Cesarea a la eternidad del Sacerdocio del Verbo se presta a ilusiones. Aunque habla repetidas veces de « Sacerdote *eterno* » (αἰώνιος), su eternidad no parece estricta. El peso de los argumentos eusebianos descansa en su prioridad respecto a la creación. Basta que el Verbo sea Sacerdote, en virtud de la mediación inherente a su Persona, desde que nace.

Eusebio se complace en presentarle ante los ojos de Moisés en su visión del Monte, como Ejemplar de los demás ungidos, Verdadero y Unico Cristo del Padre, dotado de una unción no material ni artificiosa, sino divina y natural. A mi entender no emplea el término de « Sumo Sacerdote *natural* » (τῇ φύσει ἀρχιερεύς) que en otros veíamos ; pero su idea va por ahí, pues Cristo fué ungido por Dios Padre con su ingénita divinidad, mediante la generación :

> (A diferencia de los demás ungidos), arquetipo y verdadero (Ungido) desde el principio hasta los siglos infinitos, íntegro en sí y en todo semejante a sí mismo, sin mudanza alguna, Cristo era siempre aun antes de su demora entre los hombres, lo mismo que después : no ungido de hombre ni mediante la materia (= ungüento material) que entre hombres hay, sino por el Dios de todo (y) con ingénita divinidad (τῇ ἀγενεῖ θεότητι) [30].

Por ser natural el sacerdocio de Cristo supera al Aaronítico, instituído por Moisés. Ni Aarón ni ninguno de sus descendientes nacieron sacerdotes. Hubieron de recibir el ungüento artificial, para ser en figura « Cristos ». Eran mortales, y tenían que deponer a poco su sacerdocio. Su dignidad y funciones se limitaban no sólo en el tiempo sino aun en el espacio : dentro del pueblo de Israel. Tampoco se acercaban al sacerdocio por juramento de Dios, sino por elección de hombres ; de ahí que nunca faltaran sacerdotes indignos como Helí. Además el sacerdocio mosaico se hallaba vinculado a la tribu de Leví y familia de Aarón ; y limitado a sacrificios materiales y cruentos.

---

[30] *Dem. Evang.* IV, 16, 194 c (195, 4 ss.) = PG 22, 324 D.

El Sacerdocio de Cristo sigue el orden de Melquisedec: fuera de limitaciones de carne y sangre, de lugar y de tiempo: superior a sacrificios materiales ... Cristo fué siempre sacerdote, y no declarado en tal momento. Ni sacerdote algún tiempo para dejarlo de ser. No nació de tribu sacerdotal, ni fué ungido con óleo corporal y artificios, ni tendrá fin su sacerdocio en el tiempo como tampoco límites en el espacio, ni condiciones y elementos materiales en su sacrificio.

Tales pensamientos largamente expuestos por Eusebio [31] orquestan siempre el Sacerdocio único, natural, del Cristo, Verbo de Dios.

* * *

Tratando de esclarecer la índole de la generación del Verbo, Eusebio conmemora dos analogías clásicas. El Hijo sería respecto al Padre lo que el esplendor respecto a la luz, o el aroma respecto al ungüento. Ambas analogías tienen sus fallos, que Eusebio examina con detenimiento [32].

Se advierte su simpatía personal por la segunda, que le recuerda la teología del nombre de Cristo por él desarrollada en el libro anterior.

Con esta ocasión se explaya sobre un punto, apenas insinuado arriba: la eficacia universal del Verbo (= Cristo), en cuanto « ungüento derramado ». Dice así:

> ¿Acaso no se llamaba a sí mismo el sagrado Apóstol buen olor de Cristo, y (lo mismo) a los que se le parecían, por participar del Espíritu de Cristo? ¿Y no se llamaba « ungüento derramado (= evacuado ἐκκενωθέν) » en los Cantares (*Cant.* 1, 2) el celeste Esposo? Por eso todas las cosas visibles e invisibles, cuerpos y seres incorpóreos, racionales e irracionales, que participan de su Kenosis (τῆς αὐτοῦ ἐκκενώσεως) [33] eran merecedoras, según proporción, de participar en ella y recibieron la comunicación del divino Verbo. A cuantos no tengan mutilados los sentidos de la razón, les depara el mundo manera de percibir este hálito divino, ya que (aun) los cuerpos naturalmente terrenos y corruptibles

[31] *Dem. Evang.* V, 3, 219 c - 224 c (Heikel 218, 23 ss.) = PG 22, coll. 365. 368.

[32] *Dem. Evang.* V, 1, 215 a-d (213, 9 ss.) = PG 22, 353 C ss.

[33] Esto es, del *ungüento evacuado*.

exhalan el buen olor inmaterial e incorrupto : (pues) por un lado el Dios del Universo como fuente le derrama desde arriba, El que por ser Padre del Unigénito Verbo suyo sería personalmente el primero y propio y solo verdadero Bien, engendrador de bien ; y por otro, como quien está dotado (del aroma paterno) por la primera y principal esencia (del Padre), media el Hijo, al cual por caso único nos han definido las Escrituras (como) un cierto buen olor de la esencia paterna al decir : « Es una exhalación de la Virtud de Dios ... (*Sap.* 7, 25 s.) [34].

Juntando las dos metáforas, del ungüento derramado y la exhalación de la Virtud de Dios, el Verbo se nos presenta como Buen olor o Fragancia del Padre. Eusebio generaliza sus anteriores aplicaciones. Si el Verbo es Cristo, en cuanto ungüento derramado, no sólo se comunicará a los « cristos » escriturariamente clásicos (reyes, sacerdotes y profetas), sino a todos aquellos a que se extiende el buen olor del Padre, a toda la creación. El Kosmos está lleno de la fragancia divina y ungido en ella. Quien tenga sanos sus sentidos racionales percibirá en todo él el efecto de semejante unción.

Tal ideología prolonga el pensamiento de algunos Apologetas (Teófilo Antioqueno y s. Justino) sobre la unción cósmica. Y recuerda de manera particular — por lo que hace al buen olor de Cristo y a la infusión del ungüento — algunas páginas especialmente inspiradas de Orígenes [35]. Según Eusebio, la unción

---

[34] *Dem. Evang.* V, 1, 216 ab (214, 8 ss.) = PG 22, 356 BC.

[35] Cf. Origen., *in Cant. Cant.* lib. I verso 3 PG 13, 93 ss. max. 97 D ss. » Potest adhuc et hoc modo accipi quod ait *Cant.* 1, 2 s. ... Unigenitus Dei Filius « cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum et formam servi accepit» (*Phil.* 2, 6 s.). Exinanivit autem de plenitudine sine dubio in qua erat. Illi ergo qui dicunt quia de plenitudine eius nos omnes accepimus (*Ioh.* 1, 16), ipsi sunt adolescentulae, quae de ea plenitudine ex qua se ille exinanivit, et factum est unguentum exinanitum nomen eius, percipientes dicunt : « post te in odorem unguentorum tuorum curremus». Nisi enim exinanisset unguentum, hoc est plenitudinem divini Spiritus, et humiliasset se usque ad formam servi, capere eum nullus in illa divinitatis plenitudine potuisset, nisi sola fortassis sponsa, pro eo quod videtur indicare, quia unguentum istud exinanitum non sibi, sed adolescentulis dilectionis dederit causam. Sic enim dicit : « Unguentum exinanitum nomen tuum, propterea adolescentulae dilexerunt te». Ac si diceret : adolescentulae quidem propterea dilexerunt te, quia exinanisti te de forma Dei, et factum est unguentum exinanitum nomen tuum. Ego autem non pro exinanito

divina se comunica en proporción a la dignidad de quien la participa. Ninguna creatura se ve falta de ella, pues todas, visibles e invisibles, corpóreas e incorpóreas, racionales e irracionales, participan a su medida del ungüento derramado. Algo retiene de la fragancia divina engendrada en el Verbo, y difusa sensiblemente en el mundo.

---

unguento, sed pro ipsa unguentorum plenitudine dilexi te«. Tales ideas pasaron a s. Gregorio de Elvira (*tract. de Epithalamio* PLS 1, 477). Puede asimismo verse Origen., *de Princ.* II, 6, 5 s. y entre los posteriores Aponio, *In Cant. Cant.* lib. I PLS 1, 810; s. Gregorio Niseno, *in Cant. Homil.* I: PG 44, 782 C ss. Los dos últimos han dejado caer la relación del *effusum* (resp. exinanitum) a *Phil* 2, 6 s.

RAICES ULTIMAS Y CARACTERISTICAS DE LA DOCTRINA DE EUSEBIO

Dijérase que la teoría eusebiana sobre el Sacerdocio del Verbo ha nacido espontáneamente de la exegesis de algunos pasajes clásicos de la Escritura. Yo no lo creo. Aunque el gran erudito de la antigüedad esconda las fuentes de inspiración, cabe pensar sobre su origen pagano o cristiano. La mentalidad insinuada en el fragmento último abre una interrogante hacia el paganismo. La unción o fragancia cósmica ¿ tendrá relación con el pneuma derramado por el Logos en el universo ? El sacerdocio de Cristo ¿ no será una versión cristiana del Verbo estoico hecho Sacerdote o Mediador entre Dios y el kosmos, y principio además de cohesión y ornato mediante su pneuma ?

El Bautismo del Jordán apenas parece haber preocupado a Eusebio. Una breve cláusula de Constantino delata sin embargo su pensamiento :

> El Jordán, dador de las aguas bautismales, le recibió con reverencia. Y sobrevino la unción regia acorde con la ciencia universal (βασιλικὸν χρῖσμα ὁμόψυχον τῆς πάντων συνέσεως) [36].

Se alude a la unción del Espíritu recibida por Jesús en el Jordán. El Cesariense la denomina « regia », en atención al Emperador, y vincula a ella un fenómeno enteramente normal entre gnósticos, pero algo extraño en el siglo IV : la Gnosis o ciencia universal. Al bajar el Espíritu sobre Jesús, ¿ le iluminó personalmente, o únicamente le dotó de un principio de conocimiento universal ? La duda difícilmente se esclarece por la cláusula, intencionadamente oscura (βασιλικὸν χρῖσμα ὁμόψυκον τῆς πάντων συνέσεως); pero se impone. Una cosa es que el βασ. χρῖσμα *en sí* esté acorde (y la lleve consigo) con la ciencia universal ; y otra, muy distinta, que *en Jesús* haya surtido tal efecto [37]. Tan peligroso, por lo equívoco, resulta aquí el término ὁμόψυχον aplicado al Espíritu,

---

[36] *Orat. ad Sanct.* c. 11 PG 20, 1265.

[37] Se lo impedía a Eusebio la doctrina arriana de la ausencia de alma en Jesús.

que baja a Jesús, como más tarde el ἀντίψυχος aplicado al cuerpo del Salvador. ¿ No tratará Eusebio de disimular la ausencia del alma de Cristo, por estimarla implícita para sus varios efectos en el Verbo o en el cuerpo de Jesús?

Nada dice el cesariense sobre la índole o no sacerdotal de la unción recibida entonces por Jesús. La supone, y la compaginaba internamente con la idea del Sacerdocio cósmico. Conoce en efecto muy bien el aspecto sacrifical del Sacerdocio del Verbo, y sabe llevar con lógica su pensamiento.

En la muerte de Cristo hay — siempre según Eusebio — una víctima : el cuerpo sacrosanto del Salvador, muerto por el género humano y ofrecido como ἀντίψυχος en lugar de las gentes todas.

> Según eso, fué inmolada en favor de la común grey de los hombres, la hostia (θῦμα) saludable (tomada) de los hombres, a saber, el propio instrumento corporal del Verbo ... [38]. El órgano humano del Verbo dios fué inmolado por tales causas. Empero este Magno Sacerdote, consagrado al Dios príncipe y rey universal, siendo como era distinto de la víctima (ἕτερος ὢν παρὰ τὸ ἱερεῖον), a saber, Verbo de Dios, Virtud de Dios y Sabiduría de Dios, no tardó mucho en revocar al (cuerpo) mortal de(l poder de) la muerte. Y esto ofreció como primicias de nuestra común Salud al Padre, trofeo de victoria contra la muerte y el ejército diabólico y preservación de los antiguos sacrificios humanos, resucitándole en favor de todos los hombres [39].

Ninguna mención del alma de Cristo. El Verbo hace sus veces. El único Sacerdote es el Verbo, no el Verbo Encarnado. El mismo que como mediador cósmico ofrece al Padre la súplica universal y salva el universo, presenta como víctima propiciatoria (ἀντίψυχος) y aun vicaria, en favor de los hombres, el cuerpo de que se vistió en el seno virginal. El Verbo, Sacerdote Sumo del Padre, entregó lo mortal a la muerte para Salud de los hombres [40]. Los términos θῦμα, ἱερεῖον y sobre todo ἀντίψυχος adquieren un alcance poco ordinario. El arrianismo de Eusebio no ha podido delatarse con mayor claridad.

---

[38] Siguen algunos textos de Escritura para probarlo : *Ioh.* 10, 29 ; Is. 53, 3 ss.

[39] *De Laud. Const.* c. 15 PG 20, 1420 B ss.

[40] Cf. ibid. col. 1417 A ss.

Eusebio supone efectivamente la identidad *forma servi* de Phil 2, 7 con el cuerpo mortal. « Vacióse a sí mismo, tomando forma de siervo, esto es el cuerpo mortal y el instrumento humano. Pues esto era la forma de siervo. Entonces, cuando esto hacía, se vistió de fealdad ... En cambio, al recobrar la gloria que primero tenía junto al Padre, transfiguró en mejor (ἐπί τὸ κρεῖττον) la forma de siervo ... » [40a].

La ausencia del *alma* en Jesús hizo muy natural entre los arrianizantes el sacerdocio del Verbo, en cuanto tal. Y muy difícil, por no decir imposible, el sacerdocio del *hombre* Jesús. ¿Qué efectos soteriológicos podía tener la unción del *cuerpo* por el Verbo, si no había alma, ni por tanto humanidad?

Yo no trato de estudiar la teología de Eusebio. Dentro del marco suyo total, apenas puede extrañar su doctrina sobre el Sacerdocio del Verbo. Antes de ahora se ha subrayado la importancia del Logos eusebiano, como mediador cósmico [41]. Berkhof le ha estudiado con sobriedad, pero con suficiencia ; concluyendo que « la doctrina filosófica del Logos, como mediador cósmico, tenía para el teólogo Eusebio una importancia decisiva ... Ningún elemento doctrinal recurre con tanta frecuencia, ni tan explícito, ni en palabras tan líricas ... El Logos creó, conserva y gobierna toda la creación » [42].

El Verbo es al mundo lo que el alma al cuerpo, principio de unidad y causa única de su eficacia múltiple [43]. Consciente o inconsciente, Eusebio asimila la concepción del *Anima mundi* orquestándola difusamente.

La acción del Verbo — a la manera del Logos estoico — se extiende a todas las cosas, y lo penetra y rige todo [44]. Eusebio

---

[40a] *Comm. in Psalm.* 92, 1 PG 23, 1185 BC.

[41] Cf. H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* 91-96. El artículo de Balanos ThQ 116, 1935, 309-22 resulta demasiado elemental.

[4] O. c. 91.

[43] Cf. *de Laud. Const.* c. 12 PG 20, 1393 A ss.

[44] « A todos los cuales (seres) los gobierna el Verbo Regio, a manera de un Prefecto del Gran Rey. Los sacros oráculos de los teólogos le dan la denominación de Maestro de Milicia y Magno Sacerdote y Profeta del Padre y Angel del Gran Consejo, y Esplendor de la luz paterna e Hijo Unigénito y otras muchísimas denominaciones análogas ... El cual penetra por todo y camina por todas partes (ὁ δὲ διήκων τὰ πάντα, πάντη τε ἐπιπορευόμενος), y va desplegando a todos, sin envidia, las gracias del Padre, hasta llegar a los racionales de la tierra, extendiendo la imagen del principado real, y adorna con virtudes divinas el alma hecha imagen suya. Y le comunica también otras virtudes, por un efluvio divino que la rodea»: *de*

conoce la metáfora de la « cadena de oro » (σειρά), empleada con frecuencia por los neoplatónicos a partir de Porfirio, en sentido análogo al Logos διήκων [45]. Entre los muchos predicados del Logos mediador, figura como el más capital y el más traído y llevado, el de σωτήρ. Ambiguo en sí, el término significa para Eusebio « conservador », antes que « redentor ». Igualmente σωτηρία denota raras veces « redención ». Casi siempre equivale a σύστασις, una salvación física, y aun cósmica, de tonalidad estoica, emparentada con la *diakosmesis* [46].

Constantino [47] prueba la existencia del (Verbo) Salvador, a partir de la conservación del mundo y sus cosas. Igual que el Padre es causa del Hijo, es éste causa de la conservación. Por eso se dice también Salvador (= conservador) [48].

Laud. Const. 3 PG 20, 1332 BC ; cf. ibid. c. 4 (1333 A) y sobre todo c. 11 (1384 BC) y c. 12 (1388 C - 189 C).

[45] Cf. *de Laud. Const.* 6 PG 20, 1341 A. Para su tecnicismo, véase la nota de Klibansky, *Plato Latinus* III p. 90 s. con bastantes referencias ; añadir K. Mras, *Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somninm*, SBPAW, Phil. - hist. Kl. 1933 p. 258 s. ; si lubet R. Allers, *Microcosmus* 355. Agregar Mario Victorino, *adv. Arium*, I c. 25 (Henry vol. I. 258, 39 ss.) : « Non enim corpus totius universi velut acervus est, qui acervus tactu inter se solo granorum corpus efficitur, sed maxime quo alternatis in se invicem partibus, ut catena continens, corpus est. *Catena* enim deus, Iesus, spiritus, νοῦς, anima, angeli et deinde corporalia omnia». Cf. W. Theiler. *Die chaldaische Orakel und die Hymnen des Synesios*. Halle 1942 p. 27 n. 4.

[46] Alguna vez puede tener otras resonancias, como la que estudia Dölger (*Der Heiland*) en AuC 241-272 a propósito de Eusebio, *de vita Constantini* III, 56 (GCS I, 103 s. Heikel), sobre la base *Asclepios Sôter*. Salvador = el que sana y cura a todos los que en Dios creen.

[47] Eusebio por boca del Emperador.

[48] *Orat. ad Sanct.* 11 PG 20, 1264 BC : σωτηρία y σωτήρ se corresponden. — « Además el salvador del universo (ὁ ... τῶν ὅλων σωτήρ) prepara todo el cielo y el mundo, y el reino supremo, cual conviene, a su Padre. Este en cambio (= Constantino), caro a El (a Dios), habiendo conducido hacia el propio Verbo Unigénito y Salvador, a cuantos de entre los terrenos tiene sujetos (a su imperio), los constituye aptos para el mismo reino (supremo) » *de Laud. Const.* 2 PG 20, 1325 A ss. Sigue Eusebio contraponiendo la acción del Verbo sobre el mundo a la de Constantino sobre el imperio. Subraya siempre la salvación (σωτηρία) cósmica del Verbo, en un sentido amplio : como Pastor que defiende y salva a sus ovejas contra los poderes rebeldes que vuelan por los aires (1235 AB), como Razón subsistente que derrama razonables y saludables semillas (λογικὰ καὶ σωτηριώδη σπέρματα) entre los suyos, o como Salvador que abre las puertas del cielo para cuantos van de aquí (1325 BC). Cf. además *de Laud. Const.* c. 6 PG 20, 1345 B.

La « conservación » del Kosmos, obra específica del Logos (creador), tiene su réplica en la « salvación » del hombre (resp. de la Iglesia). La mediación inherente al Verbo conservador se prolonga en la función sacerdotal entre Dios Padre y los hombres. El Verbo realiza personalmente la salud del mundo y del hombre, a título de Mediador necesario entre el Dios trascendente y los racionales. Sus efectos se medirán con arreglo a la virtud que Dios quiera comunicar al mundo. La efusión de la vida íntima del Padre se inscribirá en los módulos del gobierno cósmico por el Logos. La mediación del Verbo — en orden a la Vista dcl Padre — será la última y más aguda expresión de la σωτηρία universal. Ella conducirá a la Iglesia, inmanente al Kosmos, a la comunidad de vida con el Padre [49].

Pero yendo a cnjuiciar el sacerdocio del Verbo según Eusebio, y pese a la extensión documental del tema estoico del Verbo salvador del Kosmos, la razón *última* hay que irla a buscar en el arrianismo. Eusebio es más significativo por lo que calla, que por lo que dice. Su misma insistencia sobre el sacerdocio cósmico resulta sospechosa. Trata de encubrir su cristología, y la mediación de Cristo Hombre entre el Padre y los hombres. El Cristo eusebiano tiene cuerpo, mas no alma. No es hombre, ni como tal puede ser ungido.

Podrá alegar que « no es propio del hombre el vivir eternamente (τὸ διαιωνίζειν), por lo mortal y frágil de nuestro linaje » [50]; y quc Cristo no pudo ser Sacerdote eterno como hombre, sino como Verbo. Eusebio trata de encubrir la teología fundada en la integridad del Hombre en Jesús. Le molesta su alma, por creerla incompatible con la presencia del Verbo en El.

Aparentemente en la línea de s. Justino, s. Ireneo y otros — por su doctrina de la unción del Verbo y del Kosmos — en realidad Eusebio quiebra totalmente la tradición prenicena. Y se ve obligado a construir una teoría del Sacerdocio del Verbo mucho más arriana que estoica.

---

[49] Para el estoicismo de Eusebio cf. Pohlenz, *Die Stoa* II. 208 ; y para su soteriología cósmica, Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* 92 ss.

[50] Cf. supra p. 580.

Capitulo decimocuarto

SIGNIFICATIVOS EXPONENTES DEL SACERDOCIO DEL VERBO

San Cirilo de Jerusalén

La doctrina de s. Cirilo se mueve en la línea de los Apologetas. Al explicar una vez las diversas apelaciones del Hijo de Dios, en llegando a « Cristo » dice :

> Se llama *Cristo*, por haber sido ungido no con humanas manos, sino por el Padre eternamente (ἀϊδίως) en orden al Sumo Sacerdocio a favor del hombre [1].

Lo mismo enseña con alguna mayor amplitud pocas páginas después :

> Cristo empero es Sumo Sacerdote, en posesión del Sacerdocio intransferible. No le comenzó en el tiempo (ἀπὸ χρόνων), ni tiene otro que le suceda en él. Así lo oíste el Domingo cuando en la Sinaxis disertábamos sobre aquello : « Según el orden de Melquisedec ». No recibió (Cristo, en efecto) el Sumo Sacerdocio, por sucesión carnal, ni fué ungido con aceite preparado, sino antes de los siglos por el Padre. En tanto superior a los demás, cuanto es Sacerdote por juramento (divino)... [2]

El lenguaje, parecidísimo al de Eusebio [3], y quizá dependiente

---

[1] *Catech.* X c. 4 : PG 33, 664 B.

[2] *Catech.* X c. 14 col. 680 A. Cf. Kattenbusch, *Apostolische Symbol.* II. 561.

[3] S. Cirilo menciona, igual que Eusebio, el cambio de nombre de Josué. De *Auses* que era, Moisés le llamó *Jesús*. — Sobre el cambio de Auses en Jesús hablan los eclesiásticos repetidas veces, a partir de s. Justino. Hay una tradición sobre Jesús = Josué (Sumo Sacerdote), estudiada por R. Harris (*Testimonies* II. 54 ss.) ,nacida con mucha probabilidad del libro hoy

de él, cambia algo en otra ocasión, sin mudar la doctrina. Dice así al comienzo de la *Catequesis* XI :

> No se ha de creer en Cristo Jesús con (nimia) simplicidad, ni tomarle por uno de los muchos abusivamente llamados « cristos » [4]. Ellos eran cristos típicos (= en figura y símbolo). Este en cambio es el Cristo Verdadero, no elevado al Sacerdocio de entre los hombres, a raíz de un proceso (meritorio para sí) [ἐκ προκοπῆς] [5], sino que siempre tiene la dignidad del Sacerdocio (recibido por generación) del Padre [6].

---

perdido de *Testimonia* antijudíos, utilizado e imitado por algunos eclesiásticos (como s. Cipriano y s. Gregorio Niseno). Jesús, como Josué, conduce a la tierra de promisión, divide la herencia cual nuevo circuncisor (τομεύς) (= divisor de la herencia») y es el *Sumo Sacerdote.* Los Testimonia confundieron a Josué, el caudillo de Israel, con otro Josué, hijo de Josedec, Sumo Sacerdote. Cf. Greg. Nisen., *Testim.* c. 2 : PG 46, 201 B donde cita *Zac.* 3, 1. 2. 6. 8.

Doy escuetamente los pasajes que atestiguan la tradición Jesús = Josué. Prob. Aristón de Pella, a juzgar por su presencia entre los *Dial. Athanas. et Zachaei* ed. Fr. C. Conybeare p. 62 ; y en *Alterc. Sim. et Theoph.* 5, 20. S. Justino, *Dial.* 75, 2 ; 106, 3 ; 113, 1-2 ; 132, 3 ; s. Ireneo, *Epid.* 27 ; Clemente Al., *Paed.* I, 60, 3 ; *adumbrat. in* 1 *Ioh.* 2, 22 ; Tert., *adv. Marc.* III, 16 ; *adv. Iudaeos* 9 ; ps. Tert., *Carmen adv. Marc.* III 67 s. ; Orígenes, *in Iesu Nave* IV, 1 ; VI, 1 (cf. A. Jaubert, *Homélies sur Josué,* SCh vol. 71 pp. 38 ss.). Por influjo prob. de Orígenes, también s. Jerónimo, *comm. in Osee* c. 1, 1 : « Sic et ipse Salvator prophetam suum faciat salvatorem. Osee enim in lingua nostra salvatorem sonat : quod nomen habuit etiam Iosue filius Nun, antequam ei a Deo vocabulum mutaretur. Non enim, ut male in graecis codicibus legitur et latinis, *Ause* dictus est, quod nihil omnino intelligitur ; sed *Osee,* id est, Salvator,; et additum est eius nomini Dominus, ut salvator Domini diceretur». Véase también s. Cipriano, *Testim.* I, 8 ; Afraates, *Homil.* XI 11 ; Eusebio Ces., *Hist. Eccl.* I, 3, 4 ; *Dem. Evang.* IV, 17, 195 (Heikel 195, 25 ss. ; cf. *Dem. Evang.* IV, 10 in fine : PG 22, 280 D - 281 A) ; s. Cirilo de Jerusalén, *Catech.* X, 11 initio PG 33, 676 AB ; Rufino, *Expositio Symbol.* c. 6 ed M. Simonetti CCL XX p. 141 PL 21, 345 A. — Cf. si lubet *Epla. Barn.* 12, 9 con la nota de H. Windisch (ed. Lietzmann p. 372) ; y F. Kattenbusch, *Apostol. Symbol* II. 561.

[4] Cf. *Ps.* 104, 15. Si lubet Origen., *C. Cels.* VI 79.

[5] En premio a su virtud gradual y progresiva, según clásica tesis arriana, inexactamente atribuída en ocasiones a Pablo de Samosata : v. g. por s. Atanasio, III *Orat. cont. Arian.* 51 (PG 26, 429 B : véase Bardy, *Paul* 85, 4) y por la ἔκθεσις μακρόστιχος de los Eusebianos (Antioquía 345) en su condenación de los discípulos de Pablo : ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι apud s. Atanas., *de synod.* 26 : en Bardy, *Paul* 83.

A los pasajes indicados, directamente relativos al Sacerdocio eterno de Cristo, en cuanto Verbo, se han de agregar todos aquellos que demuestran según el Santo, la Realeza eterna de Cristo, desde su generación *a Patre* :

> Porque no fué coronado — como algunos han creído — después de la pasión como si (solo entonces) hubiera recibido de Dios (Padre) a causa de su paciencia el trono de la diestra [7]. Sino que desde su primer ser — y existe engendrado (desde) siempre — posee la dignidad regia, como se ha dicho : reinando junto con el Padre, y creador del universo a causa del Padre [8].
>
> Pues sea lo visible sea lo invisible, tronos o dominaciones, o lo que puede (en algún modo nombrarse), todo ha sido hecho mediante el Cristo. Reina sobre todo lo creado por El, no usurpando ajena cautividad, sino ejerciendo el reino sobre las hechuras propias, según dijo el Evangelista Juan ... [9].

Siendo el Verbo de Dios el « Ungido » por excelencia, posee en la unción título suficiente para su Sacerdocio y Realeza sobre el universo. No convendría por tanto urgir demasiado — en punto a eternidad — la distinción entre ambos poderes. La misma índole cósmica de su Sacerdocio, que fácilmente desborda el campo estricto del hoy llamado « sobrenatural », afecta a la Realeza del Verbo.

S. Cirilo conoce la unción de la humanidad de Cristo en el Jordán « por el Padre en el Espíritu Santo » como en óleo inteligible de exultación. Las dos unciones eterna y temporal se armonizan muy bien, en atención a su característica finalidad. S. Cirilo no se cree obligado a desarrollar su pensamiento sobre el particular : ni siquiera cuando toca el punto relativo al « cris-

---

Parecido error atribuían entre los anatematismos *de tribus capitulis* (can. 12) en el Conc. Constantinopolitano II (a. 553) a Teodoro Mops. : apud Mansi IX col. 561. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles* III/1, p. 124 s. nota. Puede verse con fruto Petau, *de Incarnat.* lib. XI cc. 2 y 9.

[6] *Catech.* XI c. 1 PG 33, 692 A.

[7] Sobre la tesis arriana, aquí aludida, cf. infra p. 603 ss. Entretanto, Thomassin, *de Incarn.* lib. X c. 8 § 8 ; c. 9 per totum.

[8] S. Ciril. Jer., *Catech.* IV c. 7 ; PG 33, 464 A. Lo mismo y casi con las mismas palabras en *Catech.* XIV c. 27 PG 33, 861 A. Véase ibid. la nota de Touttée ; asimismo *Dissert.* III c. 3 § 24 PG 33, 192 B.

[9] *Catech.* XI c. 21 PG 33, 717 C.

ma » bautismal[10]. Touttée resume muy bien su posición. « Christum duplici unctione consecratum a Patre censuit (s. Cyr. Hier.) : prima eaque aeterna ut Deum, qua sacerdos est ab aeterno constitutus ... secunda temporali, qua ut homo unctus est Spiritu Sancto a Patre (in Iordane, non praecise in Incarnatione), eum totius mundi Salvatorem constituente ... Utrique applicat eundem psalmi 44 versiculum : *Propterea unxit te Deus*, etc. Christum existimat, non humanae, sed sublimioris naturae appellationem esse, quae vulgaris his temporibus opinio erat »[11].

---

[10] *Catech.* XXI = *Mystag.* III : sobre todo c. 2, PG 33, 1089 AB. Sobre la autenticidad de las Catequesis Mistagógicas cf. F. L. Cross, *St. Cyril of Jerusalem's Lectures* ... XXXVIII s.

[11] En nota a *Catech.* X c. 4 PG 33, 663 CD. El sabio maurino tenía en cuenta, al escribir esto, las diferencias de los Padres. Baste leer la nota, larga y densa, de PG 33, 679-670 ; sobre todo su *Dissert.* III, c. 3 § 22 ss. PG 33, 189 ss.

La carta del ps. Dionisio Al. a Pablo de Samosata

La idea del Cristo = Verbo hubo de tener entre los griegos muchos exponentes, aunque no tan significados como Eusebio y s. Cirilo de Jerusalén. Dejando a otros el estudio sistemático, yo quisiera apuntar aquí al autor de la *Epla.* del ps. Dionisio Al. a Pablo de Samosata [1]. De él toma Petau [2] el siguiente fragmento :

> Porque el Cristo no sólo de nombre sino en Verdad es antes de los siglos Verbo, Cristo, Señor, Jesús. Porque El se hizo hombre, el (hombre) encarnado de María. No tuvo en suerte la unción (χρίσιν), como la tuvimos nosotros « adventicia » (ἐπίκτητον), que hasta tanto no éramos llamados cristos. Empero él siempre es pregonado Cristo Señor, como quien lo es. A no serlo de verdad, escribiría Pablo por demás cuando dice, cómo Israel bebía de la Piedra espiritual que le acompañaba, y la Piedra era Cristo.

Para el anónimo Jesu-Cristo es úno con el Verbo, lo que expresa muy exactamente la fórmula preferida del ps. Dionisio : ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ Ἰησοῦς ὁ Χριστός [3]. El Cristo es la μορφὴ θεοῦ, su Verbo, su Sabiduría, Hijo de Dios y Dios mismo, una sola persona eterna, una sola hipóstasis personal ... Así lo ha visto, muy bien, Bardy [4]. El argumento último de la preexistencia de Cristo, deducida de 1 *Cor.* 10, 4 había sido esgrimido con otros pasajes escriturarios por los Seis Obispos en su carta (esta vez, auténtica ?) a Pablo [5].

Según el autor de la *Epla.*, Pablo de Samosata había enseñado claramente que el Cristo no era el Verbo de Dios [6] ; el Verbo

---

[1] Figura en Mansi I, 1039-88. Sobre esta carta véase G. Bardy, *Paul de Samosate* (2. ed.) 144-179. Hay versión latina en PG 28, 1559 ss. : sobre sus ediciones, Bardy ibid. 147, 4.

[2] *De Incarn.* XI c. 8 § 13. Cf. asimismo Bardy o. c. 160, 6.

[3] Mansi I, 1052 E ; 1053 D ; 1096 B ; 1075 C ; 1061 D ; 1068 C ; 1072 D ; 1085 A.

[4] *Paul de Samosate* 161.

[5] Véase más adelante p. 600 ss.

preexistía a María, el Cristo no. La Virgen no dió a luz — siempre según el pretendido Samosateno — al Verbo, sino al Cristo, hombre escogido y honrado como Hijo de Dios [7]. Como hombre, Cristo había sido prevenido de las riquezas de la gracia divina. Dios se complació en él sobre todos los demás hombres, y le justificó habitando en El. El Logos que demoraba en él hacía las obras de la justicia divina. El Cristo no poseía la justicia como los demás, a manera de justicia ascética y trabajosa, sino por comunicación de la del Verbo [8]. La santidad que en el Verbo es « natural », en el Cristo resulta simplemente comunicada.

Lo mismo cabría decir, según el presunto Pablo, del Sacerdocio y de la Realeza, naturales en el Logos, comunicados en el Cristo. El Samosateno se contenta con señalar las premisas. Los pasajes escriturarios, objetados por él, y en los que se trata del alma de Cristo, son interpretados en sentido alegórico, lo que induce a sospechar de la existencia misma del alma en Jesús [9], y explica muy bien que la Justicia y el Sacerdocio y la Realeza del Salvador provengan en su integridad del Logos, sin apoyo alguno en el alma humana.

Las consecuencias para la Cristología son evidentes. Y sobre todo para entender a quienes en pugna con esta (pretendida) doctrina del Samosateno, insistirán en la unión física entre el Logos y el cuerpo de Cristo, con o sin mención (apolinarismo) de su alma.

Por lo demás la doctrina de la preexistencia de Cristo resulta tan general, y se halla comprobada en ocasiones tan dispares [10]

---

[6] Mansi I, 1045 D ; Schwartz 214, 5 ; Bardy 152, 4.

[7] Los testimonios apud Bardy, *Paul de Samosate* 153.

[8] Bardy o. c. 153, 6. 7.

[9] Bardy 162 ss.

[10] Contra la tesis de Pablo de Samosata — el Verbo de Dios sólo estaba por previsión antes de los siglos — (cf. ps. Atanasio, *adv. Apollinarem* II, 3 : PG 26, 1136 B) la ἔκθεσις μακρόστιχος enseñaba en el sínodo de Antioquía de 345 (Hahn, *Bibl. der Symbole* ... Breslau 1897 § 159, p. 149) : « porque nosotros sabemos que El no (es) simplemente Verbo prolaticio o inmanente de Dios, sino Verbo dios viviente, subsistente por sí e hijo de Dios *y Cristo* (καὶ Χριστόν) y no coexistía por (mera) previsión ni conversaba (solo así) antes de los siglos con su padre ... ». Cf. si lubet Bardy, *Paul de Samosate* 27, 1.

Véase asimismo la declaración de los Obispos Orientales contra Marcelo y Fotino (apud s. Atanasio, *de Synodis* c. 26 § 6, 1 s. ed. Opitz, *Athanasius Werke* II/1 p. 253, 1 ss.) que pasó al Concilio de Sirmio/a. 351/can. 27 (apud s. Atanas. *de Synodis* c. 27 § 3 ed. Opitz 254, 35 s.).

y en figuras tan destacadas[11] que no cabe dudar de una verdadera tradición sobre el Sacerdocio natural del Cristo = Verbo. Aun individuos como s. Cirilo Alejandrino, adversarios al parecer tan decididos del Cristo eterno, se ven dispuestos a conceder el substrato fundamental: el Hijo ungido por el Padre mediante la generación eterna[12].

---

[11] Cf. s. Gregor. Nyss., *Antirrheticus* c. 52 y 53: PG 45, 1248 C ss. per longum.

[12] *In Iohann.* lib. III ad c. 6 v. 27. Cf. si lubet Touttée PG 33, 679-680 ad calcem; véase en cambio Petau, *de Inc.* XI, c. 8, § 5 s.

PABLO DE SAMOSATA

Muchas cosas se le han imputado al de Samosata. La « unción » de Jesús no entraba directamente en el campo de preocupaciones de Pablo. Pero sus noticias sobre el particular tocan un punto muy sensible de su teología.

> El hombre es ungido, el Verbo no es ungido. El Nazareno es ungido, nuestro Señor[1]. Porque el Verbo era mayor que el Cristo. Pues Cristo fué hecho grande mediante la sabiduría (διὰ σοφίας μέγας ἐγένετο). Porque el Verbo (vino) de arriba, mientras Jesu-Cristo (fué hecho) hombre de acá[2]. María no engendró al Verbo, pues María no era antes de los siglos. María recibió al Verbo. No es María más antigua que el Verbo, sino que engendró un hombre igual a nosotros, pero superior en todo, puesto que (venía) del Espíritu Santo (ἐπειδὴ ἐκ πνεύματος ἁγίου), y la gracia inherente a él (ἡ ἐπ'αὐτῷ χάρις) (provenía) de las promesas y de las escrituras[3].

No hay por qué recelar de la autenticidad de estas líneas, que a nombre de Pablo de Samosata nos legó Leoncio Bizantino[4].

Según el Samosateno el Verbo no es ungido (οὐ χρίεται). En cambio el Nazareno, Nuestro Señor, el hombre (Jesús) *es ungido*. Entre el Cristo y el Verbo hay la misma diferencia que entre el Nazareno, nacido de María, y el Verbo de Dios.

---

[1] Cod. de Torres: *dominus non*.

[2] Bardy, *Paul* 456 : « Le Verbe est d'en haut, Jésus-Christ homme est d'ici-bas». El griego λόγος μὲν γὰρ ἄνωθεν, 'Ιησοῦς δὲ Χριστὸς ἄνθρωπος ἐντεῦθεν supone implícito un ἐγένετο, no un ἐστίν. La colocación del ἐγένετο, antes o después de ἄνθρωπος no la veo clara.

[3] ἐπειδὴ ἐκ πνεύματος ἁγίου, καὶ ἐξ ἐπαγγελιῶν καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἡ ἐπ' αὐτῷ χάρις. Bardy, *Paul* 456 : « puisque la grâce qui est sur lui est du Saint-Esprit, des promesses et des Ecritures». Versión a mi juicio inaceptable. Yo refiero la primera cláusula a la generación del Cristo, supliendo un ἐστίν o un ἔτεκεν, y leyendo una coma después de ἁγίου.

[4] PG 86, 1, 1392. Los fragmentos han sido bien editados por Bardy, *Paul* 56 ss. y últimamente por De Riedmatten, *Actes du Procès* 152 s.

El Bautismo no desempeña algún papel entre los fragmentos de él conservados [5].

El Samosateno no dice más sobre la índole de esta unción, ni sobre el momento en que tuvo lugar. Prob. ha de relacionarse con la concepción ἐκ πνεύματος ἁγίου. Jesús era un hombre superior a los demás, en virtud de su concepción « del Espíritu Santo », y porque la gracia inherente a él había merecido promesas y anuncios (καὶ ἐξ ἐπαγγελιῶν καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἡ ἐπ' αὐτῷ χάρις) singulares.

En otros términos, Jesús fué ungido con el Espíritu Santo en virtud de su concepción ἐκ πνεύματος ἁγίου : gracia singularísima, prometida como una gracia de predestinación única.

A diferencia de los primeros escritores eclesiásticos que en la doble causalidad (de María y del Espíritu Santo) propendían a exaltar la segunda (ἐκ πνεύματος ἁγίου) sobre la primera (ἐκ Μαρίας), relacionándola con la causalidad singular, apuntada por *Ioh.* 1, 13 : « qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex Deo *natus est* (ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη) », el Samosateno exalta la primera. Sólo la causalidad de María fué generativa. El Espíritu Santo sólo influyó accidentalmente con la gracia que infundió al hijo de María (ἡ ἐπ' αὐτῷ χάρις), según la predestinación de que había sido objeto [6].

Jesús, « ungido » en virtud del Espíritu Santo, que se le derramó como cualidad inherente — en la medida privilegiada a que había sido escogido ab aeterno —, fué hecho grande mediante la Sabiduría. Ignoramos la relación que Pablo establecía entre la Sabiduría, su crecimiento en ella, y la « unción en el Espíritu Santo ». Si conforme a una identidad conocida desde Teófilo Antioqueno, la Sabiduría y el Espíritu Santo hacen uno, Jesús creció y fué hecho grande (μέγας) mediante el aumento del mismo Espíritu en que había sido ungido inicialmente, en su concepción.

El Verbo era incapaz de aumentar en Sabiduría (o Espíritu Santo). Jesús por el contrario hízose grande y creció en ella.

---

[5] Como advierte muy bien Bardy, *Paul* 458, 9. — Entre los *Discursos a Sabino*, llegados fragmentariamente, apud Diekamp (*Doctrina PP.* 41 IV, p. 303, 6 ss.) se atribuye a Pablo una cláusula : « Ungido por el Espíritu Santo fué denominado Cristo» (τῷ ἁγίῳ πνεύματι χρισθεὶς προσηγορεύθη χριστός). Cf. Bardy ib. 186. — Pero los *Discursos a Sabino* son espúreos : cf. Bardy ib. 187-196. Una atribución análoga figura en Teodoro Mops. (ed. Swete p. 326, 1 : Bardy ibid. 192), sin visos algunos de autenticidad.

[6] *Rom.* 1, 4. Cf. Bardy, *Paul* 43 y 458.

Más aún, el Samosateno habla como si Cristo — en cuanto tal — se hubiera hecho grande mediante la Sabiduría. Vinculando al incremento de la Unción (en Sabiduría, o en Espíritu Santo) la perfectibilidad del Nazareno, y de consiguiente su incompatibilidad con la perfección absoluta del Verbo.

Pablo parte de un axioma implícito : el Verbo no puede coexistir con una naturaleza imperfecta. La tradición de los grandes gnósticos y de los eclesiásticos del siglo II, que tanto destacaron la comunión de varias naturalezas en uno, y concretamente en Jesús, no existe para el Samosateno. Y tampoco la posibilidad de que la humana naturaleza del Salvador vaya incrementando en Espíritu (o Sabiduría), sin menoscabo de la *crasis* con el Verbo no-perfectible.

El único real privilegio de Jesús, respecto a los demás hombres, reside en dos puntos, cuya inspiración origeniana sería fácil de señalar : *a*) Jesús posee el Espíritu Santo *desde su concepción*. Y le posee como en templo suyo, y no por puro ministerio (εἰς διακονίαν) ; *b*) el Espíritu Santo (= la Sabiduría) habita en el Nazareno de manera diversa (cuantitativamente? y cualitativamente?) [7]. Con una plenitud, que sin llegar a substancial, es muy superior (en la cuantidad y en la cualidad de los Dones participados del Espíritu) a la de otro hombre cualquiera.

Pablo hubo de significarse indudablemente sobre el momento del Bautismo. En su cláusula διὰ σοφίας μέγας ἐγένετο apunta prob. a *Lc.* 2, 52. Suponiendo que la manifestación del Jordán señaló la consagración oficial de Jesús como Cristo. El momento cumbre de su incremento en Sabiduría o Espíritu, y por tanto en « unción ». ¿ Enseñó además el influjo soteriológico del Cristo así consagrado, en la « unción » de los discípulos y miembros de la Iglesia? ¿ Concibió el Bautismo en Espíritu, del Jordán, como una Iluminación gnóstica, preparada por la santificación preliminar y el incremento en Espíritu, y destinada a la salud de los demás hombres?

Incógnitas documentalmente insolubles. Las premisas de Pablo han orientado ya desde sus días a los eclesiásticos por diversas vías. Algunos de ellos, atentos a la negación de la divinidad del Cristo — clarísima en el Samosateno —, y muy poco a su distinción formal entre Cristo y Verbo, le interpretaron por analogía con los arrianos.

---

[7] Las expresiones que designan la índole de tal inhabitación, son significativas : συνάφεια, συνέλευσις, συνάφεια κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν, συγγένεσις κατὰ ποιότητα. Cf. Bardy, *Paul* 464 ss.

Arrianos

En los antípodas del Samosateno hay que situar a los arrianos. Si no filosofaron demasiado sobre la unción del Cristo = Logos, dieron elementos para definirla muy bien.

A diferencia del Padre « inmutable »[1], el Verbo era — según Arrio — naturalmente mudable (τῇ φύσει τρεπτός):

> Por lo que hace a la naturaleza, igual que todos, es también aun el Verbo « mudable » (τρεπτός) ; empero por autodominio propio, permanece bueno (καλός), mientras quiere. Mas en cuanto quiera, puede también El mudarse igual que nosotros, siendo (como es) de naturaleza mudable. Por esto y porque sabía Dios de antemano que había de ser bueno, se adelantó a darle esta gloria, que (como) hombre y en razón de la virtud poseyó después de esto (μετὰ ταῦτα)[2]. De esta suerte hizo que viniera a ser ahora tal (τοιοῦτον)[3] a raíz de sus obras, preconocidas por Dios[4].

El fragmento se halla repetido por s. Atanasio[5].

Aquí descansan las interpretaciones arrianas, denunciadas posteriormente por los Padres, a propósito de *Phil.* 2, 9 y textos análogos. Mudable en su naturaleza, el Verbo pudo merecer un premio, y Dios se lo dió generosamente. Contra semejante idea, los Padres hubieron de subrayar que el Verbo Encarnado nunca pudo merecer *para sí*.

---

[1] Sobre la doctrina platónica y origeniana, basada en este atributo, y sus inmediatas consecuencias respecto a la creación y Encarnación, cf. Harl, *Origène* 310 (véase *C. Cels.* IV 14) ; Festugière, RHT IV 101 (ἀκίνητος) ; y mis *Est. Valent.* I 172 ss. 448. 715. 727 ss. (ἄτρεπτος).

[2] Después de la vida en este mundo.

[3] Esto es, *dios*.

[4] Apud s. Atanasio, *Cont. Arian.* I, 5 : PG 26, 21 C. — Cf. Bardy, *Lucien d'Antioche* 265 s. quien da una larga serie de textos paralelos : por ejemplo *Cont. Arian.* I, 9 : PG 26, 29 B ; ibid. I, 22 : PG 26, 57 C ; ibid. I, 35 : PG 26, 84 AB. Sobre el término τρεπτός cf. *De Synod.* 14, 36 ; *decret. Nic. Syn.* 18 ; *Cont. Arian.* II, 18 : PG 26, 705 C 757 A ; 25, 456 A ; 26, 185 B.

[5] Cf. *Epla. ad episcop. Aegypti et Lib.* 12 PG 25, 564.

Abundan los testimonios. Citamos algunos de s. Cirilo Jer. Véase algún otro :

» (El cual es) la Sabiduría de Dios y la Virtud y la Justicia subsistente ; y está sentado a la diestra del Padre anteriormente a todos los siglos. Y no recibió como creyeron algunos (= arrianos), el trono a la derecha (del Padre) como si Dios le hubiera coronado a raíz de la pasión por todo lo que padeció (διὰ τὴν ὑπομονήν). Sino que ya desde su (primer) ser (ἀφ' οὗπέρ ἐστιν) — y existe engendrado (desde) siempre — tiene la dignidad regia, sentado con el Padre, como dios que es y Sabiduría y Virtud ... « [6].

La unción de que habla el Salmista (*Ps.* 44, 8) constituía entre los arrianos un argumento para probar la mutabilidad del Hijo (= Verbo), su índole creatural. Al decir el Salmista : « *Por eso* (διὰ τοῦτο) te ungió, oh Dios, tu Dios (con) óleo de alegría, sobre tus partícipes », indica la razón de haber sido ungido con óleo de alegría. Si hubo una razón, hubo mudanza, pasando de no ser a ser, de no Cristo a Cristo. Tal mudanza resulta absurda en una naturaleza inmutable como la divina, y en una imagen perfecta del inmutable Dios [7]. El Padre, siempre según los arrianos, ungió al Verbo en cuanto tal, no al cuerpo que asumió.

No habiendo alma racional en Cristo, se comprende el significado de la unción a El aplicada por el Salmista. Le afectara o no antes de la Encarnación, la unción recaía en el Verbo, no en su humanidad. Ya no es la problemática simple de s. Justino y de s. Ireneo. Cambiando el constituvo físico del Salvador, cambia de signo la unción, como aplicable necesariamente al Verbo. De ahí la contradicción que suscitó la exegesis arriana de *Ps.* 44, 8 en s. Hilario y en s. Agustín.

Ninguno de los dos pudo conceder que el Salmista aludiera a la unción del Verbo, en cuanto tal. Ambos urgieron una misma exegesis : la unción afectó a la humanidad del Verbo, y en ella singularmente al alma de Jesús [8].

---

[6] S. Cirilo Jer., *Cat.* IV c. 8 PG 33, 464 A. — Lo mismo repite en *Cat.* XI, 17 col. 712 B ; *Cat.* XIV, 27 per totum col. 860 C s. ; ibid. 29-30. En este último c. col. 864 B agrega : « porque no tuvo esta dignidad de la cátedra después de su advenimiento en carne (μετὰ τὴν ἔνσαρκον παρουσίαν) ».

[7] S. Cirilo Al., *Thesaurus*, assert. XIII PG 75, 213 AB. — Este matiz apenas se adivina en s. Hilario, *de Trin.* IV 35 ni en Dídimo, *de Trin.* II 6 § 23 : PG 39, 557 A ; III 13 : PG 39, 860 D s.

[8] Así s. Hilario, *de Trin.* XI 10 in fine PL 10, 406 B ; y sobre todo

Análogo argumento esgrimían fundándose en *Phil.* 2, 9-10. Si Dios exaltó al Hijo « por eso » — por su anonadamiento en forma de siervo — hubo al fin una causa que primero no había. El pretendido Hijo pasó de no ser exaltado ni tener el nombre sobre todo nombre, a ser exaltado y tenerle. Lo cual arguye mudanza, y va contra su índole natural divina.

Los arrianos concluían. El Hijo no fué hijo natural, sino como nosotros. Dios le constituyó « Hijo », en premio a su integridad de vida. Antes de su Encarnación el Verbo no tuvo el nombre que luego. Como el Verbo no hombre se hizo hombre, así también fué exaltado y dotado de un Nombre superior que antes no tenía: en premio a la humillación y obediencia a Dios [8a]. Igual que nosotros, podía crecer en virtud y mudar en bien o en mejor [9].

S. Cirilo Al. da elementos suficientes [10] para pensar que el apelativo « Cristo » le sobrevino al Verbo arriano en premio a su humillación; *fué ungido* (= hecho Cristo) en premio a algo transitorio, por una razón positiva (διό, διὰ τοῦτο), y no natural. Igual que fué hecho « Hijo » por su humillación, virtud y obediencia (cf. col. 220 A), así también « Cristo ».

Lo mismo repite el Santo — refiriéndolo siempre a los arrianos — en otras ocasiones [11]. El Salvador no sería personalmente Dios ni Hijo natural, sino hecho tal por añadidura (οὐ φύσει θεὸς ὢν ἢ Υἱός, ἀλλ' ἐκ προσθήκης ταῦτα γενόμενος) en premio a su virtud.

Inútil extendernos en la doctrina que s. Cirilo oponía a los arrianos. El Salvador es hecho Cristo en su humanidad, aun cuando lo fuera antes en su persona. « Es exaltado y ungido y santificado por causa de nosotros (δι' ἡμᾶς), a fin que por su medio se derive la gracia a todos, como otorgada ya (en Jesús) a la naturaleza, y asegurada para todo el género humano » [12]. Jesús no merece la exaltación ni el nombre sobre todo nombre para su persona, sino para nosotros; y por eso la merece en su humanidad como en instrumento connatural a nuestra exaltación, unción y santificación.

Además hay cláusulas como la de s. Pedro (*Act.* 2, 36) que

---

de Trin. XI 18-19: PL 10, 412 A - 414 A. — S. Agustín, *Cont. Maximin.* II, 16, 3 PL 42, 782.

[8a] *Thesaurus* ibid. 213 BCD 216 A ss. 217 A.

[9] Ibid. 216 C.

[10] Cf. además col. 217 C.

[11] Cf. *Thes., assert.* XX PG 75, 328 CD.

[12] *Assert.* XX PG 75, 333 B.

admiten dos sentidos: « Dios ha hecho (según la humanidad) Señor y Cristo a este mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis », no en cuanto Verbo [13]; « Dios ha manifestado (como) Señor

---

[13] *Assert.* XXI PG 75, 364 BC. Véase sobre todo S. Atanasio, *Orat. II contra Arianos* cc. 10-12: PG 26, 168 A-173 A; c. 17 ibid. 181. Quien hubo de influir en san Cirilo. Cf. J. Liébaert, *Doctrine Christologique*... p. 33. — Entre los latinos puede verse s. Ambrosio, *de fide* lib. I c. 15 § 95 PL 16, 550 D: Unde et illud vane iactare consuerunt quod scriptum est: « Et Dominum eum et Christum fecit Deus» (*Act.* 2, 36). Imperiti legant totum et intelligant; sic enim scriptum est: « Et Dominum eum fecit et Christum fecit Deus hunc Iesum, quem vos crucifixistis». Non divinitas crucifixa sed caro est. Hoc utique fieri potuit, quod potuit crucifigi. Non ergo factura Dei Filius. — *De excessu fratris Satyri* lib. I § 13 (CSEL 73: 216 Faller) PL 16, 1294 C: Non igitur mirandum est quia et Dominum eum et Christum fecit Deus. *Fecit* ergo Iesum, eum utique qui ex corpore nomen accepit; fecit eum de quo etiam patriarcha scribit David: « Mater Sion, dicet homo, et homo factus est in ea» (Ps. 86, 5). Dissimilis utique non divinitate, sed corpore, nec discretus a patre, sed exceptus in munere, manens in consortio potestatis, segregatus in mysterio passionis.

Ps. Vigilio, *Cont. Varimadum* lib. I c. 60 PL 62, 391 D: Nam sicut vos conceditis, tunc Filius in morte Regni adeptus est potestatem: ergo antequam Rex fuisset a Patre Filius constitutus, nullam in sinu Patris communionis Regni habuit dignitatem.

Faustino Luciferiano, *de trinitate* c. 5 § 1 PL 13, 70 B. Hic autem Iesus, secundum carnem Christus factus est, quando primum forma illa servilis quam acceperat de Adae peccato, liberata est... Salvator autem renovavit multo firmius, immo et incorruptibilius in assumpto homine dominium, cum in eo ipsum peccatum quod per Adam fuerat causa abiecta servitutis, abstersit. Sed factus est iterum vere Dominus, cum in illum populi credentes se eius dominio subdiderunt:

§ 2 CD: Factus est autem Iesus secundum carnem non solum Dominus, sed et Christus. In Christi autem nomine, regis sacerdotisque sacramenta versantur. Legimus in Veteri Scriptura sacerdotes et reges apud Israelitas olei unctione consignatos, atque ideo Christi vocabantur. Christus enim quod graece dicitur, hoc apud latinos unctus sive linitus est interpretatus. Sed Salvator noster vere Christus secundum carnem factus est, existens verus Rex, verus et Sacerdos: utrumque idem ipse, ne quid in Salvatore minus haberetur...

71 AB: Est ergo Salvator secundum carnem et Rex et Sacerdos, sed non corporaliter unctus, sed spiritualiter. Ille enim apud Israelitas reges et sacerdotes olei unctione corporaliter uncti, reges erant et sacerdotes; non utrumque unus, sed singuli quoque eorum aut rex erat aut sacerdos: soli enim Christo perfectio in omnibus et plenitudo debetur, qui et legem venerat adimplere... Salvator autem qui vere Christus est, Spiritu sancto unctus est, ut adimpleretur quod de eo scriptum est (*Ps.* 44, 8): « Prop-

y Cristo a este mismo Jesús ... » mediante sus obras, en especial, mediante su Resurrección. En este último sentido Jesús es hecho Cristo y Señor « no porque entonces haya comenzado a ser Señor (y aun Cristo, ni siquiera en su humanidad) ... sino que al ser

---

terea unxit te, Deus, Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis». In hoc enim plus quam consortes istius nominis unctus est, cum est unctus oleo laetitiae, quo non aliud significatur, quam Spiritus Sanctus.

Sigue la prueba, alegando *Lc.* 4, 18 « Spiritus Domini super me, propter quod unxit me ...» y *Act.* 10, 37 s. ...« Iesum Nazareth, quem unxit Deus Spiritu Sancto et virtute ...».

§ 3, 71 C : Vides quia et Petrus dixit hunc Iesum secundum carnem unctum esse Spiritu sancto et virtute. Unde et vere ipse Iesus secundum carnem factus est Christus : qui unctione sancti Spiritus et Rex factus est et Sacerdos in aeternum ...

§ 4, 72 ABCD : Non pro impio Photino haec loquimur, qui nudum vult esse hominem sine Dei Verbi incarnatione, sed contra Arium antichristum recitamus, qui vult ipsum Unigenitum filium, qui est Verbum et Sapientia Dei qua Deum et non qua Hominem crucifixum, et ipsum esse factum Dominum et Christum. Sed etsi durissima obstinatione contendunt dicentes de ipso Deo Verbo scriptum esse, quod Deus illum fecerit et Dominum et Christum ; nec sic pertimescimus fiducia veritatis, ne forte per hoc quod scriptum est, Verbum Dei factura credatur. Fac enim Verbum Dei factum esse Dominum et Christum ; quid hoc praeiudicat eius substantiae, qua semper est Verbum Dei? Intende enim quia non substantiam Verbi Dei dixit esse factam, sed hoc ipsum Verbum quod semper est Filius Dei, factum esse Dominum et Christum. Non enim id ipsum est, hoc quod omnino non erat fieri, et id quod erat aliquid fieri. Nam et Deus fit aliquoties adiutor et protector, non tamen quia factus est adiutor et protector, iam etiam hoc quod Deus est, factus esse credendus est ... Ita ergo et cum dicitur Verbum Dei factum esse Dominum et Christum, non eam substantiam Verbi Dei factam esse intelligendum est ; sed quia Dominus et Christus factum est hoc ipsum Verbum, quod semper Deus erat ...

§ 5, 73 A ss. : Fit autem Dominus eorum, qui se eidem mancipant proposito serviendi. Et da mihi veniam, beatissime Matthaee, si dixero, quod nondum tibi Christus Deus erat Dominus, quando adhuc telonio serviebas ... Eadem quoque ratione eum (Iesum) etiam Christum fieri intelligitur : siquidem ... reges et sacerdotes Christi vocabulo taxabantur. Factus est ergo Salvator rex eorum, qui regno mortis ulterius non tenentur adstricti ; in quorum mortali corpore cessavit regnare peccatum ... Sed et cum fungitur pro nobis sacerdotis officio, Christus verissime factus est, maxime defensor et advocatus pro nobis semper assistens, interpellans quoque patrem, qua solus purissimus sacerdos ... Per haec ergo, quod Iesus factus est Christus et Dominus, non tam substantiae eius divinae aliquid confertur, quam prospectum est, quibus regni eius et sacerdotii ac dominii potestas velut munus salutare collatum est ...

(re)conocido (por tal) de los creyentes *entonces* ha sido hecho Señor (y Cristo) también (prácticamente) para ellos »[14].

El Verbo era según ellos verdadero Hijo Adoptivo. Tanto que por sola adopción merecía el nombre de Hijo[15].

A diferencia de s. Hilario, que alguna vez[16] parece dispuesto a distinguir entre la filiación natural del Verbo, en cuanto Verbo, y la filiación adoptiva del mismo en cuanto hombre[17], los Arrianos sólo conocen una sola filiación para el Verbo, igual antes que después de encarnado. A menos de atribuir al Logos una unción limitada al cuerpo por él asumido, la lógica del sistema les obligaba a referirla siempre a la persona del Verbo, hiciera o no las veces de alma en Jesús.

Para Mario Victorino y s. Hilario, en la cláusula « Ego hodie genui te » (*Ps.* 2, 7), asimilada o no por *Lc.* 3, 22 *b* el pronombre *te* podía muy bien referirse a Jesús, en su cuerpo y alma[18].

---

[14] Ibid. col. 365 B ss.

[15] Cf. Hilar., *de Trin.* VI 18 PL 10, 171 A : « Et natum dicas (impiissime haeretice), quod substitit ex nihilo : Filium autem idcirco nuncupes, non quia ex Deo natus est, sed quia per Deum creatus est. Quia et homines religiosos appellatione huius nominis dignos a Deo habitos memineris. Tum porro ei non alia conditione Dei nomen indulgeas, quam ea qua dictum sit : Ego dixi, dii estis, et filii altissimi omnes (*Ps.* 81, 6) : ut utatur dignatione in vocabulo nuncupantis, non naturae in nomine veritate. Sitque tecum ex adoptione filius, deus ex nuncupatione, unigenitus ex privilegio, primogenitus ex ordine, totus creatio, ex nullo Deus ; quia generatio eius non naturalis ex Deo nativitas sit, sed substantia creaturae». Véase también *de Trin.* V 34 col. 153 A ; VII 10 col. 206 C ss. ; XII 13 col. 440 C s.

[16] Cf. *de Trin.* VI 23 : PL 10, 174 C ss. Véase arriba p. 313 ss.

[17] Lo mismo se diga de otros. Es curioso Mario Victorino, por su explícito contraste: en *adv. Arium* I c. 10, 4 ed. Henry SCh. 68 p. 208: (PL 8, 1045C) escribe : « Quod non sic filius, quemadmodum nos. Nos enim adoptione filii, ille natura. Etiam quadam adoptione filius et Christus, sed secundum carnem (*Ps.* 2, 7) : Ego hodie genui te. Si enim istud, solum hominem filium habet. Sed (*Ioh.* 8, 58) ante Abraham ego sum, dicens quod natura filius erat primum, declaravit» ; mientras en *ad Cand.* c. 2, 2 ed. Henry p. 132 : (PL 8, 1020 D) dice : « Quoniam deus charitate praedestinavit nos in adoptionem per Christum (*Eph.* 1, 5). Numquid et Christum per adoptionem filium Deus habet ? Nullus ausus est dicere : fortasse nec tu (Candide) ... Dicimus esse nos haeredes Deo Patri et per Christum haeredes, per adoptionem existentes filii : et Christum dicimus non esse Filium, per quem nobis efficitur filios esse et cohaeredes fieri in Christo ?»

[18] Urgiendo más, al alma de Jesús.

Para los Arrianos sólo podía aplicarse al único elemento racional que había en el Salvador, al Verbo y alma de Jesús.

Sería ilusorio dejarse impresionar por la distinción que enseña v. gr. Eusebio de Cesarea entre la generación temporal del Verbo a que alude Ps. 2, 7 : Ego *hodie* genui te[19], y la generación divina « sin principio », a que se refiere *Ps.* 109, 4 : Ex utero *ante luciferum* genui te[20]. Una y otra generación afectan a la misma persona « creada » del Verbo, a la misma entidad racional, que « hoy » se abraza con un cuerpo humano, y « antes del lucero » salió « primogénita de la creación » de las manos de Dios.

En un Verbo creado, ni la adopción ni la promoción a la dignidad divina deben causar extrañeza.

---

[19] Cf. *Comm. in Ps.* 2, 7 : PG 23, 88 B : « El σήμερον es nombre de tiempo y equivale al día presente. Y *día* es un intervalo de tiempo (διάστημά τι χρονικόν). ¿ Por qué, pues, dice el Señor : Yo hoy te engendré ? Esto ciertamente díjose de la generación temporal, que se realizó según la economía ».

[20] Cf. ibid.

DOCTRINA PARTICULAR DE ALGUNOS ECLESIASTICOS

Eusebio de Emesa ha desarrollado la misma doctrina, repetidas veces. El Hijo no fué *promovido* de hombre a Dios, ni se encarnó por tanto para merecer tal promoción :

> Non enim promovit ex nobis ad Deum, sed Deus natus a Deo assumpsit nos. Cum autem assumpsit, non additamentum aliquid virtuti assumpsit : virtus enim nihil indiget. Ita lumen et sine nube lumen ; sed nobis ob fulgores quos ferre non possumus, succursio nubis sub sole mensurat lumen. Corpus enim non ob naturam, sed ob nostram imbecillitatem. Si enim possimus videre quis est, opus non fuerat ut esset nobiscum ; quia autem non possumus videre invisibilem, venit corporaliter, ut corporales videre possint incorporalem carne indutum [1].
>
> « Necdum enim — inquit (*Ioh.* 7, 39) — glorificatus fuerat Christus». Quid ergo? Promotus est Iesus ad gloriam? Non ita eum genuit Pater, ut promotionem aliquam acciperet eius progenies. Neque additum est ei aliquid neque acquisivit. Nec enim et cum dicitur de ipso (*Phil.* 2, 8 s.) : « Oboedivit usque ad mortem, mortem autem crucis et ideo superexaltavit eum Deus » tamquam praemium oboedientiae dicit ei gloriam datam. Absit ita de Unigenito nos sentire, Deo, Filio Dei. Hoc enim est blasphemare in eum, qui genuit. Qualis enim natus a Patre est Filius, talis et manet : perfectus a perfecto et nihil acquirit. Sed proficit, inquit ... [2].
>
> Quod enim natura est semel, hoc et manet : nihil defuit ut introduceretur, nihil minus est ut repleatur. Audebo sane dicere vera : quia non solum nihil mali additamentum suscepit illa natura, sed nec boni. Si ergo malum non suscepit, quia lumini tenebrae non per-

[1] *De Filio* ed. Buyt. I. 56, 3 ss.
[2] Ibid. I. 62, 5 ss.

> miscentur, bonum autem additamentum non indiget, quia perfectum genuit perfectus, non est promotio derelicta Filio. Non nunc dico, sed nec antea: perfectus enim est natus et ideo nihil additamenti accipit, nihil acquirit ...[3].

El Padre ungió en el tiempo al Hijo, no por « Dios » sino por Dios « con nosotros », en su humanidad[4]. En su naturaleza divina era ya el Hijo verdadero Rey[5], poseía « unción regia » desde su primer origen. Mucho antes de hacerse hombre y elevarse como Rey de los hombres.

El lector habrá echado de ver cómo los Padres urgían frente a los arrianos la tesis sostenida ya por s. Justino contra el judío Trifón: el Salvador no fué ungido para su bien personal, ni mereció para sí, sino para otros. Personalmente inmutable y perfecto, fué ungido en su humanidad para bien de los hombres:

> Es ungido (χρίεται) aquí, no para ser hecho Dios, pues lo era de antes[6], ni para constituirse Rey, pues reinaba ya ab aeterno (ἀϊδίως βασιλεύων) — imagen como era de Dios, según lo declara el *Logion*[7] — sino que también esto se escribió nuevamente (πάλιν) por nosotros (ὑπὲρ ἡμῶν). Cuando ungían a los Reyes de Israel, les hacían entonces reyes, por no serlo antes: así David, Ezequías, Josías y los demás. En cambio el Salvador, Dios como era y reinando siempre (en y con) el reino del Padre, y siendo dador personalmente del Espíritu Santo, dícese sin embargo aquí (*Ps.* 44, 6. 7) que es ungido. (En cuanto hombre, se entiende) a fin de que nuevamente (πάλιν) en cuanto hombre que se dice ungido por el Espíritu, nos dé también a nosotros los hombres

---

[3] Euseb. Emes., *de fide* ed. Buyt. I. 84, 1 ss.

[4] Cf. Euseb. Emes., *adv. Sabellium* 21 ed. Buytaert I. 118, 8 ss.: Agnoscite prophetica verba. Quid ait propheta David? « Ideo unxit te, Deus, Deus tuus ». Nam et « Deus fortis » dictus est ab Isaia (*Is.* 7, 14), et « Deus nobiscum ». Cum ex Virgine, tunc *Deus* sed *nobiscum*. — El argumento distingue en función de los epítetos (igual que s. Iren. III, 19, 2 s.) las dos naturalezas de Jesús. La unción de *Ps.* 44, 8 afecta a Jesús en cuanto « Deus nobiscum », no en cuanto « Deus fortis »; no en su divinidad sino en su humanidad.

[5] Cf. *de Imagine* 11 ed. Buytaert I. 134, 17 s.: natura ipsa rex est Filius; regnum eius natura est.

[6] Antes de ser ungido por el Espíritu Santo.

[7] Se refiere a 2 *Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15.

la inhabitación y familiaridad del Espíritu Santo, igual que nos dará el ser exaltados y el resucitar ... [8].

Si se santifica a sí mismo en favor de nosotros (ἡμῶν χάριν), y esto lo realiza cuando se hizo hombre, también el descenso del Espíritu a su interior en el Jordán tenía lugar, es claro, para nosotros (εἰς ἡμᾶς), por llevar él nuestro cuerpo. Y no para mejoramiento del Verbo (οὐκ ἐπὶ βελτιώσει τοῦ Λόγου), sino de nuevo para nuestra santificación (εἰς ἡμῶν πάλιν ἁγιασμόν), a fin que participemos de su unción. De nosotros se dijo (1 *Cor.* 3, 16): « ¿ No sabéis que sois templo de Dios y el Espíritu de Dios habita en vosotros ? » Pues al ser el Señor lavado, como hombre, en el Jordán, éramos nosotros los lavados en El y por El. Y al recibir El el Espíritu, éramos nosotros los que por él (παρ' αὐτοῦ) deveníamos capaces (receptáculos) del mismo (Espíritu) ... [9].

S. Atanasio admite una primera santificación del Salvador en la Encarnación, y no deja de subrayar que la del Jordán es una nueva, iterada (πάλιν), gracia de santidad: destinada como tal a los hombres. Santificado en su Encarnación, no requería personalmente otra santificación. Recibió el Espíritu en el Jordán como unción de su cuerpo (de su humanidad), en favor sólo de los hombres, para santificarnos en él y hacer de él fuente de santidad para los demás (ἐν αὐτῷ καὶ παρ' αὐτοῦ). S. Atanasio repristina la tesis de los Apologetas. El Espíritu Santo descansaba sobre la humanidad de Jesús en el Jordán, por fines puramente soteriológicos, para hacer de ella fuente de santidad o Espíritu en orden a la Iglesia.

La insistencia del Santo se explica esta vez por salir al paso a la doctrina arriana. Para los arrianos el Verbo (creatural) encarnado en Jesús era — a título de creatura — perfectible, susceptible de mejoramiento en el orden moral. Merced a eso, había ido ganando en virtud a lo largo de los treinta años de vida oculta. Al cabo de ellos mereció de Dios el ser ungido en premio por el Espíritu Santo. Como más tarde, en premio a su pasión

---

8 S. Atanasio, 1 *Orat. Cont. Ar.* c. 46. — Continúa en el mismo sentido. El Santo sitúa la unción de la humanidad de Cristo — supuesta la Encarnación — en el Bautismo.

9 1 *Orat. Cont. Ar.* c. 47 initio. — Cf. si lubet J. Cl. Dhôtel, *La sanctification du Christ* ... 526 ss.

y muerte merecería la exaltación definitiva, y su entronización como « dios »[10].

El lector recordará lo indicado arriba sobre los valentinianos[11]. También éstos admitían un progreso en Jesús: desde su concepción hasta el Bautismo de Espíritu. La humanidad (espiritual) de Jesús había venido al mundo a sepultarse en una inconsciencia (material y psíquica) de la cual despertó al ser iluminado en el Jordán.

Pero de los valentinianos a los arrianos hay una diferencia capital. Los arrianos se anticiparon a los apolinaristas. No admitían el alma de Jesús, sino sólo el Verbo que hacía sus veces, unido al cuerpo. Toda la razón de mérito tenía que descansar por fuerza en el propio Verbo.

Mientras los valentinianos admitían la integridad perfecta de la humanidad de Jesús. El Verbo según ellos era verdadero Dios, incapaz de perfección personal. Pero se había unido a una humanidad perfecta e íntegra, con su mente intelectiva (el hombre pneumático), susceptible de progreso. El hombre espiritual inherente al Logos, conoció el progreso moral e intelectual, y se hizo acreedor a la Iluminación, logrando una conciencia que en virtud de sola unión con el Verbo no poseía.

Los valentinianos no son apolinaristas. En virtud de la unión Verbo-Jesús, que nunca concibieron κατὰ φύσιν, la humanidad quedaba sometida a sus leyes propias. Esto lo vieron bien. Fallaron en no descubrir las exigencias congénitas a la unión hipostática; y admitir en sentido obvio, ingenuo, el progreso de Jesús en sabiduría y gracia (de Espíritu) ante Dios y los hombres.

Los escritores antiarrianos no recogen la doctrina de la unción cósmica del Verbo. ¿ Habló Arrio alguna vez sobre ella? Aunque no conste en él documentalmente, la extensión que le dió Eusebio de Cesarea años más tarde, hace muy probable su existencia entre los arrianos, como simulada réplica de la unción recibida por el Verbo en premio a su vida entre hombres. El sistema arriano la consiente, pues ni como ungido por el Padre, en su primer ser, ni como autor de unción sobre el mundo, requiere el Verbo ser *dios* en sentido rigoroso.

[10] Cf. 1 *Cont. Ar.* c. 47: » Según eso ¿ qué progreso en perfección y qué galardón de virtud o simplemente de acción (alguna) se echa de ver en el Señor? Pues si de no ser (primero) dios pasó a serlo (después); si de no reinar (antes) fué (luego) promovido al reino, vuestro reino daría lugar a una (evidente) sombra ...« Algo parecido en el c. 48 initio. — Bornemann, *Taufe* 40 apenas toca el gran problema arriano.

[11] Cf. supra p. 424 ss.

San Atanasio

Por lo que hace a la doctrina personal del Santo, interesa notar su actitud ante la unción cósmica, tan similar a la de los Apologetas. Basta leer lo que escribía en la 1. carta a Serapión:

> El Espíritu dícese unción (χρῖσμα) y es sello (σφραγίς). Escribe en efecto Juan: « En cuanto a vosotros, la unción que recibisteis de él, permanece en vosotros. Y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe. Sino que, como su unción — el Espíritu suyo — os enseña sobre todas cosas ... » (1 *Ioh.* 2, 27). Y en el profeta Isaías se halla escrito: « El Espíritu del Señor sobre mí, por lo cual me ungió » (*Is.* 61, 1). Pablo dice a su vez: « En el cual habiendo creído, fuisteis también sellados para el día de la redención » (*Eph.* 1, 13). Las creaturas son selladas y ungidas con éste (Espíritu) y son enseñadas en todas las cosas. Ahora bien, si el Espíritu es la unción y sello, en que lo unge y lo sella todo el Verbo ¿ qué semejanza o propiedad puede haber entre la unción y el sello (de un lado) y lo ungido y sellado (de otro)? Luego también en esto, no puede ser (el Espíritu) lo mismo (= de la misma naturaleza) que todas las cosas (= creaturas). Porque el sello no puede entrar a úna (y en el mismo plano) con las cosas selladas, ni la unción entre las cosas ungidas. Sino que esto es propio (y exclusivo) del Verbo que unge y sella. La unción posee en efecto la fragancia y buen olor del que unge, y los ungidos que de ella participan dicen: « Somos buen olor de Cristo » (2 *Cor.* 2, 15). El Sello a su vez posee la forma del Cristo que la imprime, y los sellados participan de ella, configurados según ella, como dice el Apóstol: « Hijitos míos, a los cuales engendro de nuevo, hasta que sea Cristo configurado en vosotros » (*Gal.* 4, 19). Sellados de esta manera, venimos a ser también con razón partícipes de la divina naturaleza, según dijo Pedro (cf. 2 *Pet.* 1, 4): y así toda la creación participa del Verbo en el Espíritu [12].

---

[12] S. Atanasio, *Epla. I ad Serap.* c. 23 PG 26, 584 C - 585 B. — Con ligeras variantes se repite la misma página en *Epla. II ad Serap.* c. 3 PG 26, 628 D - 629 A.

Influyera o no la polémica pneumatómaca, s. Atanasio — mejor o peor respaldado en algunos textos escriturarios — atribuye a la unción del Espíritu una absoluta universalidad. Tan absoluta como la acción del Verbo, que por su medio unge y sella la creación. « Toda la creación participa del Verbo en el Espíritu ». El χρῖσμα y el sello del Espíritu pertenecen en propiedad al Verbo. Así como lo ungido y sellado no es solamente la naturaleza humana, sino todas las creaturas ; todo aquello a que se extiende la actividad creadora del Verbo.

s. Atanasio no distingue. Que los textos por él aducidos pueden bien declararse sin recurrir a unción tan universal, importa poco. La mente del Santo resulta por eso mismo particularmente sintomática. El tránsito del Cristo al Verbo se le impone, a no dudarlo, por necesidades polémicas. En todo caso, su argumento sólo vale en la hipótesis de que la unción y sello del Espíritu afecten a las creaturas todas. De lo contrario habría demostrado únicamente la superioridad del Espíritu sobre los hombres.

San Hilario

Entre los latinos merece al menos una breve mención el Santo Obispo de Poitiers, cuando dice :

> Et videamus causam, cur et sacerdotes iustitiam induant et sancti laetentur. Ait enim : « propter David servum tuum ne avertas faciem Christi tui ». *Christum* ad deitatis spiritum rettulit, David ad corporis carnem. Formam enim servi, qui in forma dei manebat accepit. Ne igitur avertat a sacerdotibus atque sanctis Christi faciem, rogat : ut eos divinitatis suae gloria, qui propter David, id est propter adsumpti ab eo corporis sacramentum laetantur, inluminet [13].

Lo mismo cuando escribe en *de Trinitate* :

> Non fuit habitu ille tamquam hominis, sed ut hominis : neque caro illa caro peccati, sed similitudo carnis peccati : dum et habitus carnis in nativitatis est veritate, et similitudo carnis peccati a vitiis humanae passionis aliena est. Ita homo Christus Iesus et in veritate

[13] S. Hilar., *tr. in Ps.* 131 c. 17 ed. Zingerle CSEL 22, p. 675, 6 ss.

nativitatis est *dum homo est*, et non est in peccati proprietate *dum Christus* est : quia et qui homo est, non potuit non homo esse quod natus est ; et qui Christus est, non potuit amisisse quod Christus est. Atque ita dum homo Christus Iesus est, habet et nativitatem hominis, qui homo est ; nec est in vitiosa hominis infirmitate, qui Christus est [14].

Para semejante identidad del « Cristo » con el Verbo, el Santo podía haber invocado además de la tradición griega, la obra homónima de Novaciano [15].

---

[14] *De Trinit.* lib. X c. 25. Cf. ibid. c. 26 : « et cum homo Christus Iesus est, sit quidem homo, sed in homine non possit aliud esse quam Christus est ».

[15] *De Trinitate* c. 13 (ed. Fausset 43, 4 ss.) : « quis igitur dubitet, cum in extrema parte dicitur « verbum caro factum est et habitavit in nobis » Christum, cuius est nativitas, et quia caro factus est, esse hominem, et quia verbum dei, deum incunctanter edicere esse ». — C. 18 (66, 8 ss. max. 17 ss.) : « hic autem Christus est. Non pater igitur apud Abraham hospes, sed Christus fuit ; nec tunc pater visus est, sed filius ; visus autem est Christus. Merito igitur Christus et dominus et deus est, qui non aliter Abrahae visus est, nisi quia ante ipsum Abraham ex patre deo deus sermo generatus est ». — Petau (*Incarnat.* XI c. 8 § 13) impugna semejante manera de hablar, llevado de prejuicios antinestorianos.

San Ambrosio y Filón

Por una suerte felicísima el gran Obispo de Milán recoge el tema del Sacerdocio eterno de Cristo en condiciones literariamente excepcionales. Tardío en el tiempo, su testimonio basta a llenar siglos y explicar en gran parte el fondo último, común a muchos Padres y Escritores eclesiásticos. Sus fragmentos no son muchos.

Acaba de citar en *de fuga saeculi* un versículo de *Josué* 20, 6 : « Quia usque ad illud tempus erit in civitate refugii homicida ille, donec moriatur sacerdos magnus ». Y elevándose de la letra al sentido espiritual, agrega :

> Quis est iste Magnus Sacerdos, nisi Dei Filius, Verbum Dei, cuius advocationem pro nobis habemus apud Patrem[1], qui exsors est omnium voluntariorum et accidentium delictorum, in quo consistunt omnia quae in terra sunt et quae in caelo (cf. *Col.* 1, 17. 20)? Vinculo enim Verbi constricta sunt omnia, et eius continentur potentia, et in ipso constant ; quoniam in ipso creata sunt omnia, et in ipso habitat omnis plenitudo. Et ideo omnia manent, quia dissolvi illa non sinit, quae ipse constrinxit, quoniam in eius voluntate consistunt. Omnia enim quoad vult, suo imperio coercet et regit, et naturali concordia ligat. Vivit igitur Verbum Dei, et maxime in animis vivit piorum, nec umquam moritur plenitudo divinitatis. Numquam enim moritur sempiterna divinitas et aeterna Dei virtus ...[2].

Hay aquí elementos bíblicos y también paganos. Los bíblicos se dejan reconocer fácilmente. Los paganos llegaron al Santo por medio de Filón. El Verbo de Dios, concebido como Sumo Sacerdote, sería enteramente bíblico si s. Ambrosio se aviniera a ver en su oficio de abogado ante el Padre el aspecto iohanneo de la mediación del Cristo Glorioso. Pero el Santo da al Verbo y a su mediación sacerdotal un significado abiertamente cósmico.

---

[1] Cf. 1 *Ioh.* 2, 1.

[2] *De fuga* c. 2 § 13.

Es el Logos que « contiene » y da cohesión a todos los elementos. Un Logos emparentado en su causalidad con el Logos estoico. Como si el aspecto mediador, bíblico, no le interesara demasiado [3], s. Ambrosio se detiene a hacer exegesis de una cláusula de composición paulina (*Col.* 1, 17. 20) : « in quo consistunt omnia, quae in terra sunt et quae in caelo ». Y subrayando la índole de la consistencia (*consistunt*) se desvía hacia una estoica exegesis de s. Pablo, fundada en el σύνδεσμος del Logos inmanente al mundo.

El Santo cristianiza, si se quiere, algo la doctrina del σύνδεσμος cuando hace vivir al Verbo de manera singular en el alma de los piadosos [4] ; aun entonces, torna a una concepción precristiana (estoica) de la muerte del alma, por disolución y pérdida de δεσμός con el Logos [5].

No solo la idea, sino aun las palabras de s. Ambrosio denuncian el tratado homónimo de Filón, de donde las tomó. El Judío Alejandrino escribía siglos antes :

> Decimos que el Sumo Sacerdote no es hombre sino Verbo divino, el cual no participa de pecados algunos voluntarios ni involuntarios ... Por eso ha sido ungido en la cabeza con óleo : quiero decir, el principal (τὸ ἡγεμονικόν) resplandece con luz espléndida ; cualquiera creería razonablemente se había puesto los vestidos. El Verbo antiquísimo de « El que es » se incorpora como vestido el kosmos ... como el alma particular se reviste el cuerpo, y la mente del sabio las virtudes ... No desgarrará los vestidos (dice del Sacerdote el *Levítico* 21, 10) : en efecto siendo como es el Verbo de Dios vínculo de todas las cosas (δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων) — según se dijo — contiene todas las partes y las comprime impidiendo se disuelvan y deshagan. El alma particular, dentro de sus posibilidades, no permite que ninguna de las partes del cuerpo se divida y escinda contra natu-

---

[3] Le interesa mucho. Pero le vincula a la humanidad del Verbo, que en su teología adquiere singular relieve. Indicio de particular significación es su doctrina sobre el incremento de Cristo en sabiduría (*de Incarn. domin. sacr.* § 72 ss. PL 16, 837 A ss.). Cf. si lubet Petau, *Incarn.* XI c. 2 § 4.

[4] Vivit igitur Verbum Dei, *et maxime in animis vivit piorum.*

[5] Sane moritur nobis (Verbum), si a nostra anima separatur, non quo morte corrumpatur, sed quo dissolvatur atque exuatur mens nostra *ab eius coniunctione.* Mors enim vera est verbi et animae separatio. Denique statim incipit anima peccatis patere voluntariis.

> raleza, sino que — en cuanto de ella depende — trabaja por establecer la armonía mutua y unión indisoluble entre todas las partes íntegras. La mente del Sabio, purificada, conserva íntegras e indisolubles las virtudes, armonizando con una benevolencia muy firme el parentesco natural y comunicación entre ellas. Este (Sacerdote), dice Moisés (*Lev.* 21, 11), « no entrará en alma alguna muerta ». Muerte de alma es la vida con vicio. De manera que no se allegará nunca a lo (= a los ?) que gusta tratar la insipiencia ... Porque mientras este Verbo santísimo vive y rodea (protegiendo) al alma, imposible que venga al alma un cambio involuntario [6]. Porque en su natural lleva el ser incapaz e impartícipe de todo pecado. Pero si (el Logos) muere, no es que El se corrompa, sino que se ha disociado de nuestra alma, y sobrevienen al punto las caídas voluntarias. Pues si permaneciendo El y teniendo salud (vigor) en nosotros, los pecados se hallan desterrados, después que sale tornan irremisiblemente. El Sacerdote Sumo inmaculado ha recibido en efecto de la naturaleza este insigne honor : que jamás reciba en su mente error alguno. Por lo cual merece que oremos para que viva en el alma este Sumo Sacerdote y Rey y Juez Fiscal que en consiguiendo toda la jurisdicción sobre nuestra mente, no se deja doblegar por ninguno de los que son traídos a juicio [7].

Muy poco de original queda para s. Ambrosio en su concepción del Verbo, como Sacerdote Sumo. Lo típicamente sacerdotal se diluye, como se diluye en Filón, tras el alegorismo de las prendas y funciones del sacerdocio aaronítico. El libro de la Sabiduría había señalado la pauta [8]. Filón la desarrolló con gran lujo de detalles, sin cuidar demasiado del fondo estoico [9]. Nos halla-

---

[6] Imposible caiga el alma en un pecado involuntario.

[7] Filón, *de fuga et inventione* §§ 108-118 ed. Wendland (III. 133, 12 ss.). Cf. Thomassin, *Theol. Dogm.*, *de Inc.* X c. 9 § 1 ; Lebreton, *Trinité* I. 622 ss.

[8] *Sap.* 18, 24 : « Pues en su vestidura talar estaba todo el universo». Citado por Orígenes, *de Princ.* II, 3, 6.

[9] Sobre todo en *Vita Mosis* II 117-135. Véase Lebreton, *Trinité* I. 221 s. En general, para el alegorismo de las prendas sacerdotales J. Drummond, *Philo Judaeus* I. 185, 277 ; II. 171 s. 228, 237 s. ; Heinemann, *Philon* 59 s. — El logos simbolizado por el Sumo Sacerdote, en Drummond, o. c. II. 205, 210, 217, 219, 228 s. — El mismo simbolismo figura en Josefo,

mos en rigor ante la causalidad específica del Logos estoico en sus varias aplicaciones : dentro del cosmos, del alma particular, o en la mente del sabio.

El sacerdocio del Logos en Filón arrastra conceptualmente el mismo equívoco que su noción de Pneuma. ¿ Cómo trazar la divisoria entre lo natural y lo sobrenatural ? [10] Algo de esta indeterminación se advertía en la acción del Cristo-Logos origeniano [11].

Filón y Ambrosio conmemoran el ungüento sacerdotal, y su simbolismo : desviándolo en su común exegesis por los mismos cauces de la causalidad inmanente del Logos en el mundo y en el individuo. Quien recuerde la doctrina de s. Justino, s. Teófilo y s. Ireneo sobre la unción cósmica, fácilmente reconocerá en ellos un fondo análogo al filoniano. La influencia de Filón sobre Justino e Ireneo está fuera de duda en otros puntos. No sería aventurado su influjo también aquí. Y desde luego, viniera o no de él directamente, como le llegó a s. Ambrosio, la idea de la « unción cósmica » y la correlativa del Sacerdocio cósmico del Verbo, traduce muy bien en todos ellos la universal causalidad del Logos como alma, vida y ornato del Kosmos y del individuo. El tránsito de lo universal o cósmico al individuo o alma particular, se hallaba en las premisas estoicas, mejor o peor asimiladas por el devoto del Dios bíblico [12]. Y se dejó sentir con toda naturalidad

---

Antiquit. III 7, 4. 7. : cf. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* I. 25 ss. ; Pépin, *Mythe* 243.

Sobre el propio fenómeno en la *stola Olympiaca* de Apuleyo, R. Reitzenstein, *Iranische* 167 ; en el *kosti* de los Zoroastrianos, H. Corbin, *Temps cyclique* 181 s.

S. Greg. Niseno trata igualmente en su *Vita Mosis*, theoria II. 189 ss. de la vestidura sacerdotal, pero sin embarcarse con tanta decisión como s. Ambrosio en el simbolismo cósmico.

[10] Cf. si lubet A. Laurentin, *Pneuma* 429 ss. ; para la mediación del Logos filoniano cf. L. Treitel, *Gesamte Theologie und Philosophie Philo's von Alexandria*, Berlin 1923 p. 16 ss. — Cf. Eusebio Ces., *dem. evang.* IV 1-2 (= *praep. evang.* VII 13) y Filón, *de plant.* 8-10 y 18-20 (ed. Mras I. 398, 20 ss.).

[11] Cf. H. Cornélis, *Les fondements cosmologiques* 55 s., n. 157. Véase supra p. 554.

[12] Cf. omnino Festugière RHT II. 537 s. Si, como estima el insigne dominico, Filón no acepta los dogmas estoicos ni los puede admitir sinceramente — por la dificultad de compaginarlos con el Dios personal — los ejemplos aducidos por él convencen poco. El tránsito del Logos personal al inmanente apenas halló dificultad en Orígenes (cf. si lubet Harl, *Origène* 156, 91 y sobre todo 209 ss.) ; bastábale atribuir como causalidad suya

entre los Eclesiásticos, denunciando un esquema ideológico inconfundible [13].

Mas no todo lo explica el influjo estoico. Hay en el *Testamento de los XII patriarcas* una escena significativa. Está hablando Leví:

> Y ví siete hombres (= arcángeles) vestidos de blanco que me decían: Levántate y viste la estola del sacerdocio y la corona de la justicia y el racional de la prudencia y la túnica de la verdad y el pétalo de la fe y la mitra del signo y el efod de la profecía — Y cada uno de ellos, portando su (prenda) correspondiente, me la pusieron y dijeron: Desde ahora sé sacerdote del Señor, tú y tu simiente para siempre. Y el primero me ungió con óleo santo y me dió la vara del juicio. El segundo me bañó en agua pura ... [14].

El anónimo silencia el simbolismo. Pero salta a la vista. Los siete hombres vestidos de blanco son los siete arcángeles, que ungen sacerdote supremo a Leví, presagiando la unción del Cristo, descendiente — según el anónimo — de aquel.

---

específica, la συνοχή del mundo, igual que s. Ireneo y otros. Cf. Iren IV, 19, 2: « manus enim eius (= Dei) apprehendit omnia ... et in manifesto alit et conservat nos». Otros ejemplos, supra p. 518. — Bien entendido que la causalidad *continente*, típica del Logos aun personal, no compromete su persona, sino su actividad (ἐνέργεια); y aun ésta inadecuadamente. Puede verse Lebreton, *Trinité* I. 230 ss.; II. 663 ss.

A mi entender, Filón pudo muy bien asimilar las nociones estoicas entre sus correligionarios (cf. Staerk, *Soter II*. 13 ss.) — por banales que ellas fuesen, como en nuestro caso — derivándolas hacia la causalidad multiforme del Logos. Indicio de ello es la facilidad con que recogieron luego los eclesiásticos la exegesis filoniana. Véase si lubet Pohlenz, *Die Stoa* I. 371 ss.; II. 182. 199. 201.

[13] El P. Lebreton (*Trinité* I. 621 ss.) ha estudiado con algún detenimiento el Logos Sacerdote de Filón, en cotejo con el Sacerdocio de Cristo en la *Epla. ad Hebraeos*. No entraba en su perspectiva la proyección de Filón en la ideología de los Padres. Su estudio le hubiera retraído de subrayar tan fuertemente las diferencias entre *ad Hebr.* y Filón, vinculando en exceso al sacerdocio la idea de la oblación *sacrifical*, y minorando la función soteriológica (de cohesión y conservación cósmica) del Verbo en el Kosmos. Aspecto este último aceptado por s. Ireneo y s. Justino: cf. si lubet mis *Est. Valent.* V. 213 ss.

[14] *Testam. Levi* 8. Cf. si lubet F. Schnapp, apud E. Kautzsch, *Apokr. und Pseudepigraphen* II 467; Charles, *Testament of the Twelve*, 42 s.

Los siete elementos que intervienen en la vestición y consagración de Leví representan la universalidad de los dones con que es revestido el Cristo. Fuera o no el anónimo consciente del fenómeno, su terminología recuerda espontáneamente los siete espíritus que habían de descansar sobre el Mesías, según *Is.* 11, 2 [15]. Simboliza la plenitud del Sacerdocio y de la unción. Y esconde probablemente el simbolismo de los siete cielos (= siete arcángeles) que se concentran en el Hijo de Dios, según la célebre exegesis de s. Ireneo. El tránsito de los cielos a los ángeles era demasiado obvio, supuesta la diaconía cósmica atribuída por el Judaísmo a los ángeles espíritus.

El *Testamento de Leví* nos ofrecería un simbolismo cósmico equidistante del filoniano (= cuasiestoico) de las prendas sumisacerdotales, y del ireneano de los siete espíritus que descansaron y revistieron (según *Is.* 11, 2) al Salvador.

La línea de s. Ireneo en *Epid.* 9 representaría, sin dejar de ser cósmica, la primera versión clara eclesiástica del simbolismo inherente a las siete prendas del Sumo Sacerdote. El vestido cósmico de Jesús, Sumo Sacerdote de la nueva Ley, sería el Espíritu Septiforme que descansó sobre él en el Jordán, sintetizando la universalidad de los siete cielos angélicos, en que se distribuye el Espíritu de Dios por el mundo. Las ricas especulaciones valentinianas relativas al Bautismo de Jesús y los ángeles tendrían aquí su sobria contrapartida eclesiástica. La trascendencia cósmica del Jordán se enlazaría con la liturgia de los ángeles. Los cielos angélicos vendrían a descansar sobre Jesús, como sobre el Sumo Sacerdote. La liturgia de los siete arcángeles callaría en el Salvador, en bien de la futura Iglesia. Y los siete cielos del Kosmos antiguo se transformarían dentro de Jesús en el Espíritu simple y nuevo que santificará a la Iglesia, « mundo del mundo ».

* * *

Escribe también S. Ambrosio algunas páginas después :

> Quis ille est, nisi de quo lectum est : « Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi » (*Ioh.* 1, 29) ... « quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius ad ostensionem iustitiae suae » (*Rom.* 3, 25). Accipe autem quia ipse princeps est sacerdotum magnus.

---

[15] Cf. Iren., *Epid.* 9 ; 1 *Henoch* 61, 11 ; s. Justino, *Dial.* 87 ... Véase K. Schlütz, *Isaias* 24 ss. 51 s. 73 s. (ibid. 54 s. nota 48) ; Zahn, *Forschungen* III 53. 98 s.

> Pater iuravit de eo dicens (*Ps.* 109, 4) : « Tu es sacerdos in aeternum ». Recte in aeternum, quia alii temporales omnes sub peccato, hic autem impraevaricabile habet sacerdotium ... Hoc est igitur Verbum quod supra caelos habitans illuminat omnia. Unde et unctus naturaliter legitur a Deo Patre (*Act.* 4, 27) ; quia lumen est verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Hoc est Verbum Dei, in quo est magnum sacerdotium, cuius Moyses in illo vestimento principis sacerdotum indumenta describit intelligibilia, quod virtute sua induit mundum, et tamquam eo amictus fulget in omnibus. Induit enim cognationem generis humani per huius corporis susceptionem, et inenarrabilem charitatem, infundens se omnibus spiritu et plenitudine divinitatis suae de cuius plenitudine omnes accepimus ; ut sciamus supereminentem scientiae charitatem Christi, et impleamur in omnem plenitudinem Dei. Caput est enim omnium Christus, ex quo totum corpus producitur, et mutua sibi connexione coniungitur, incrementum sui in aedificationem charitatis accipiens. Hoc est igitur Verbum quod supereminet ... [16].

S. Ambrosio ha sometido a elaboración la página filoniana que arriba traducíamos. Sus conceptos reaparecen aquí. La versión a que les somete no hace novedad dentro de la tradición eclesiástica. El simbolismo de las vestes Sacerdotales se prestaba a ello. Resulta de interés la exegesis de la unción *natural*, que descubre el Santo en *Act.* 4, 27 a la luz de *Ioh.* 1, 9. Y el tránsito de lo soteriológico a lo cósmico, poniendo a contribución categorías helénicas y paulinas. Fundamentalmente el paso del Cristo al Logos estaba dado al concebir al Verbo como Sacerdote Sumo. Con esta última idea juntábase otra similar : la idea a la sazón general del Kosmos, Santuario de Dios :

> Hay dos grandes Santuarios — escribía Filón — uno inteligible, y otro sensible. En el orden de lo sensible, el Panteón (τὸ πανθεῖον) es este mismo mundo : en el orden de lo invisible, el Kosmos inteligible [17].
>
> Hay dos templos de Dios ; el uno es este mundo visible, y en él hay un Gran Sacerdote, el Logos divino,

---

[16] *De fuga saeculi* c. 3 § 16 PL 14, 577 B ss. cf. si lubet Petau, *de Inc.* XI c. 8 § 9 ; Thomassin, *Incarn.* lib. X c. 9 § 6.

[17] *Heres* 75. Cf. Wolfson, *Philo* I. 258 ss. ; Bréhier, *Idées* 104 ss.

primogénito de Dios ; el otro es el alma racional, cuyo Sacerdote es el Verdadero Hombre[18].

En lugar de multiplicar los Sacerdotes de ambos templos, tanto Filón como s. Ambrosio los aunaron en el Logos, atribuyéndole diferente causalidad. El Judío alejandrino tuvo el mérito de imprimir un sesgo religioso muy hondo a las funciones del Verbo en ambos santuarios. Como si no le bastara subrayar la simple actividad cósmica — creadora y conservadora — del Verbo, insiste muy bien en lo sacerdotal, llevando adelante la analogía del Santuario, y el paralelismo entre uno y otro templo.

El alma del Sabio, según él[19], es la contrapartida del cielo, o para emplear un lenguaje más fuerte aún, un cielo terrestre. Tal alma, como el éter, contiene en sí seres puros, movimientos bien ordenados, revoluciones armoniosas y reguladas por Dios mismo ; el brillo de las virtudes — aquí entraría la unción característica del Espíritu — que se asemeja perfectamente al resplandor de los astros.

Muy levemente había que modificar esta mentalidad para acomodarla al Verbo personal de Dios, Sacerdote Sumo. Por si fuera poco, el mundo se presenta a Filón como una ofrenda votiva consagrada a Dios[20].

Si una mujer es acusada de adulterio, dice *Num.* 1, 18 « el sacerdote la conducirá antc el Señor y descubrirá su cabeza ». En alegoría, el sacerdote simboliza al Logos que pone al Alma frente a Dios (τὴν ψυχὴν ἐναντίον τοῦ θεοῦ στῆσαι)[21].

No sólo Filón[22], ni el judaísmo tardío[23], sino en general todos los devotos de la Religión Cósmica del Helenismo, preparaban

---

[18] *Somn.* I. 215. Cf. Drummond, *Philo Judaeus* II. 229.

[19] Cf. *Heres* 88.

[20] *Somn.* I. 243.

[21] *De Cherubim* 14-17. Análogas funciones sacerdotales, atribuídas al Verbo, en *De Gigantibus* 52 ; *Leg. Alleg.* III §§ 79-82. En ningún pasaje menciona Filón los « sacrificios » ; pero siempre subraya la « mediación » entre Dios y el mundo (resp. el alma). Esto no significa que para el judío alejandrino los sacrificios sean accidentales en el Sacerdocio del Logos. Los tiene en cuenta v. gr. en *de Sacrif. Abel et Cain* § 111. Sino que se han de orientar en la misma línea de la mediación del Logos, sin urgir demasiado el elemento externo y sensible. El verdadero sacrificio está en las obras santas.

[22] Cf. omnino Festugière RHT II. 568 ss.

[23] Cf. W. Staerk, *Soter II*, 18 s.

el camino a la aplicación desarrollada más tarde por Orígenes [21] y por s. Ambrosio, sobre la base del alegorismo ingenuo de la indumentaria sacerdotal.

Hemos hablado de la Estoa. La terminología filoniana denunciaba su influjo. Pero quizás la idea primera de la comparación *cielo/alma* se halla en Platón [25], cuando compara el curso de los cielos con el de nuestros razonamientos mentales, y ve en la armonía celeste un ejemplar de la interna humana armonía.

Como quiera, el helenismo vivía ideas fácilmente asimilables a la causalidad simultánea del Verbo de Dios sobre el mundo y sobre el individuo. La mediación natural del Logos entre Dios y los hombres entraba en ella sin dificultad. El tránsito del Logos filoniano de algunos tratados — sobre todo del « Logos intermediario » — al Logos iohanneo era naturalísimo ; igual que el simbolismo del Gran Sacerdote, en sus funciones (bivalentes) sobre el kosmos y el individuo. La asimilación de la exegesis filoniana en *de fuga et inventione* por s. Ambrosio denuncia admirablemente el origen último de la idea universalizada entre los Eclesiásticos, en torno al Sacerdocio del Verbo (*resp.* Unción cósmica). Dependieran o no derechamente de Filón (o de Platón), eran tributarios (quizás inconscientes) de un mismo mundo de ideas, de una religión que desde los días de Platón hizo del Kosmos un Santuario inmenso de Dios. ejemplar del santuario íntimo del individuo.

Sólo el Sabio es sacerdote, decía Filón recogiendo una idea de la Estoa [25a]. Y lo mismo repite s. Ambrosio, traduciendo casi literalmente al judío alejandrino. El sacrificio pleno y perfecto descansa en las obras perfectas. La fiesta y solemnidad del Señor es propria del alma pura, llena de virtudes, libre de solicitudes mundanas y entregada a Dios.

> Siquidem hoc plenum est et perfectum sacrificium, sicut ipse Dominus docet nos dicens : De donis et datis tuis observabitis offerre mihi in diebus festis meis, nihil detrahentes, neque dispertientes ; sed plena et integra et perfecta offerentes. Festus autem dies Domini est, ubi perfectarum virtutum gratia est. Quae tunc perfec-

---

[21] *Homil. in Lvc.* IX, 11, Baehrens 428, 27 ss. Cf. supra p. 550 ss.

[25] *Tim.* 47 b-e ; 88 d - 89 a ; 90 c-d.

[25a] *De Sacrif. Abel et Caïn* § 111 Wendl. I, 247.9 = Arnim SVF III. 157 n. 609.

tae sunt, si sollicitudinum saecularium, et corporalis illecebrae victor animus delinimenta voluptatis excludat, liber a saeculo, Deo deditus, nihil de tramite directae intentionis imminuens, nec affectus sui tempora nunc luxuriae dividens, nunc labori. Solus itaque sapiens hanc celebrat solemnitatem, nullus alius. Immunem enim huiusmodi passionum animam reperire difficile est ... [25b].

El sacerdocio del Sabio, así concebido, refleja en el individuo el Magno Sacerdocio del Logos estoico.

Si como estima Bréhier [26] la concepción filoniana del Logos intermediario no trataba de resolver un problema cosmológico, sino un problema religioso, resulta doblemente natural que los eclesiásticos se hayan ido a inspirar en él para ampliar, en función de sus esquemas helenistas escriturariamente orquestados [27], las categorías habituales del Sacerdocio judío, y aplicarlas al Cristo Verbo de Dios.

Ni s. Ambrosio ni muchos de los eclesiásticos que le precedieron, se preocuparon [28] por llevar adelante la noción del sacerdocio del Verbo sobre la creación y el individuo, en cotejo con la del sacerdocio y unción de Jesús. La mayoría de los pasajes bíblicos, manejados a propósito del Sacerdocio de Cristo, son veterotestamentarios. Los mismos del NT (v. gr. en la *Epla. ad Hebraeos*) gravitan sobre el AT. El concepto de la « unción » (resp. óleo, ungüento, crisma) se presta a mejores desarrollos en exegesis al AT, como se advierte singularmente en Eusebio. Es pues muy obvio, que las especulaciones eclesiásticas sobre el Sacerdocio del Cristo se hayan resentido de la exegesis veterotestamentaria, alegórica, en torno al Gran Sacerdote, e inconscientemente hayan asimilado la *forma mentis* del gran exegeta judío.

La homogeneidad básica de pensamiento, sensible entre los eclesiásticos que hemos examinado, daría muy bien la razón al benedictino Touttée, cuando concluye :

» Ut Ambrosium constat suam a Philone sententiam expressisse, ita Origenem, Eusebium, Justinum, auctorem *Apostolicarum*

[25b] S. Ambros., *de Cain et Abel* II 8 PL 14, 343 C. El pasaje corresponde al de Filón, *de Sacrif. Abel et Cain* § 111.

[26] *Idées* 98 ss.

[27] Cf. J. Kroll, *Lehren* 56 ss. Véase CH XIII, 21.

[28] Tampoco lo reclamaba de ordinario el tema.

Constitutionum ex eodem fonte (Philone) hausisse suspicari fas est «[29].

El influjo literario de Filón daría paso *inconscientemente* a una idea estoica y aun helenista : la actividad del Logos en el mundo. Orquestada según el genio individual de los escritores, en función del AT, descuidaría los matices últimos soteriológicos vinculados a la actividad neotestamentaria de Cristo.

---

[29] *S. Cyr. Dissert.* III c. 3 § 23 fere in fine : PG 33, 191 D.

Capitulo decimoquinto

CONCLUSION

El simple enunciado de los anteriores capítulos apenas descubre su íntima unidad. Yo espero que el lector paciente la habrá visto sin mayores dificultades. Así como habrá descubierto la novedad del tema, en muchos de sus aspectos.

Todo gira en torno a la unción del Salvador. La simple etimología del « Cristo », bien estudiada ya por otros, promete poco. La incógnita se abre con la multiforme unción de su persona, analizada conjuntamente en el campo eclesiástico y sobre todo en el heterodoxo. Es un aspecto que fácilmente se diluye en nociones al parecer imprecisas. Los críticos temen caminar por el campo de nadie que separa las últimas especulaciones eclesiásticas, de las fronteras del Gnosticismo.

Yo he tratado de adentrarme en él, cruzándole en todas direcciones y penetrando en el propio Gnosticismo. Las páginas más interesantes sobre el Cristo y su unción, en la primera literatura eclesiástica, se mueven en una atmósfera equidistante de la nuestra y de la gnóstica. Sus categorías, estructuradas muy pronto al abrigo de la filosofía ambiente, son en sí precisas, aunque se nos antojen otra cosa. La terminología hace dificultad, mas sobre todo la ideología última, rara vez desarrollada *ex professo*. Hay nociones y aspectos implícitos en la estructura general.

La unción de Cristo constituye uno de ellos, polivalente y bien definido, pero que no mereció consideración aparte a los ortodoxos ni a los heterodoxos. Interesaba a la persona del Verbo, en su doble función de creador y salvador. Entraba en la cristología como premisa necesaria, entre los preliminares de la historia del mundo. Suponía un cuerpo de doctrinas al cual no estamos hoy habituados. ¿ Le podremos descubrir ?

Según Orígenes el Verbo dejaría de ser dios, si no participara en la divinidad del Padre, mediante Su contemplación. Tampoco era Vida y Luz de los hombres, a título de Verbo, sino porque la Vida « fué hecha en El », para iluminar a los

hombres. Distinguía en el Hijo aspectos y aun realidades, Verbo-Dios-Vida, cuya mutua teología se nos escapa, aunque su mente les concibiera dentro de un esquema y orden definidos.

Algo análogo ocurre con la unción del Cristo en las especulaciones del siglo II. Comienzan por entender al *Cristo*, mucho antes de su Encarnación. El Verbo requiere ser ungido antes de consumar su obra creadora. La unción afecta directamente al Verbo, salvador o *conservador* de la creación, más que como creador o demiurgo.

Así al menos según s. Justino y s. Ireneo. Diríase, ateniéndonos estrictamente a su ideología, que el Hijo de Dios como tal no hubiera sido ungido, a no ser llamado como mediador para la *salud* de las naturalezas, especies e individuos creados en el universo. Recibió la unción sobre Sí para ungir luego el universo. Pero dentro de la teología del s. II el Verbo mismo debió su existencia perfecta a los designios del Padre sobre la creación [1].

El χρῖσμα vendrá sobre el nacido Hijo de Dios, Verbo perfecto, con la misma lógica necesidad con que le engendró el Padre para salud del mundo futuro.

Con una modalidad de sumo interés, por sus interferencias con el helenismo. La unción del Verbo se encamina no a darle consistencia en su persona : el Verbo subsiste previamente a su unción. Sino a dotarle de aquella vida o espíritu dinámico, por el cual vivificará y mantendrá el Universo en cohesión y unidad. En virtud de la unción, el Hijo de Dios viene a ser como el *Anima mundi* del Universo, origen del πνεῦμα διῆκον, manantial del logos, llamado a actuar en cada una de las especies e individuos la presencia vital de Dios.

Los autores cristianos ratifican así una doctrina del helenismo. El Logos estoico y su πνεῦμα reaparecen en el Verbo personal, ungido por el Padre con el *Pneuma* ; el cual previamente adorna y salva al Verbo, y luego — saliendo de El — da unidad y cohesión al Universo. El Verbo, mediante su función conservadora física, presagia la estricta soteriología que Encarnado llevará a cabo sobre su Iglesia.

Hay una actividad cósmica, orientada a la « salud » del universo. En la cual intervienen el Padre, como autor y origen primero del *crisma* y el Espíritu como « unción ». El Verbo, ungido por el Padre en el Espíritu, derrama su unción (= Es-

---

[1] Así lo tratamos de probar en *Est. Valent.* I. 111 ss. et passim.

píritu) sobre el Universo para mantenerle en vida, actuando dinámicamente las naturalezas, especies e individuos en la armonía y unidad del Kosmos.

Según una tesis conocida de s. Ireneo, el Verbo Encarnado escogió la muerte en cruz, a imagen de la Cruz en que vivía como simple Verbo, « crucificado a la creación » [2]. Por manera análoga, hubo de salvar a su Iglesia — kosmos del kosmos —, a imagen de la salud que como simple Verbo daba al mundo.

El propio Espíritu, antes de concentrarse en el Jordán sobre Jesús, se halla previamente diseminado en los siete cielos que rodean la tierra, dando culto a Dios en el magno templo de la creación. Los siete brazos del candelabro israelítico simbolizaban los planetas : mejor aún los siete luminares celestes poblados de ángeles y arcángeles. Expresaban la liturgia del Espíritu que llena el Universo, cantando la gloria del Padre. Como si dicha liturgia, con sus siete cielos planetarios, tradujera la armonía del mundo.

Filón descubría en los dos Querubines del propiciatorio la liturgia celeste. El primero representa la potencia creadora de Dios. El segundo su poder real y soberanía. Ninguno de ellos da a conocer la divinidad misma. Ya que Dios no tiene Nombre esencial asequible al hombre, el Verbo y el Espíritu, sus intermediarios, manifiestan el dinamismo creativo y real (sacerdotal ?) del Padre en la creación.

S. Ireneo se inspiró quizás en el judío alejandrino para encuadrar al Verbo y al Espíritu en la liturgia celeste del mundo [3]. Superando, es claro, con la soteriología de la Nueva Ley la dispensación cósmica del Verbo y del Espíritu. Mas sin sentirse obligado a eliminar su doble causalidad, ni el substrato íntimo del Sacerdocio (resp. de la Unción) del Verbo filoniano.

La salud física inmanente al mundo se consumará en la salvación trascendente a él, limitada al hombre. No cambiará en la soteriología de Jesús la persona que unge, el Padre, ni la ungida, el Verbo, ni la propia unción, el Espíritu. Mudará la naturaleza ungida, el hombre, y la Iglesia a que se ordena. Lo cósmico se tornará antropológico, con arreglo al destino último del propio Kosmos, que es la Salud de la Iglesia humana. La nueva salvación será a la del mundo, lo que la Iglesia al Kosmos. El destino del hombre a la visión del Padre cae

---

[2] Cf. mis *Est. Val.* V. 213 ss.

[3] Cf. *Epid.* 10. Véase E. Lanne, *Cherubim et Seraphim* RSR 43. 1955, 524 ss.

fuera de la causalidad típica de la unción cósmica. Pero el mismo Espíritu que basta a dar unidad y cohesión a las especies e individuos naturales, bastará — por una superior causalidad — para ungir al hombre y « potenciarle » en orden a la Vida del Padre.

Dios Padre, único inmutable absoluto, llegada la plenitud de los tiempos y decidido a crear el « mundo del mundo », dará la última perfección a los elegidos dispersos en el Kosmos. Y a imagen de la unción del Verbo, preliminar a la τελείωσις del universo, ungirá también al Verbo Encarnado, como acto inicial y previo a la τελείωσις del nuevo mundo, la Iglesia. Lo cual tendrá lugar en el Bautismo de Jesús.

El vínculo entre la Unción y el Bautismo de Jesús queda así enteramente justificado. Los dos momentos — la unción del Verbo creador y la del Encarnado — se corresponden. Ningún documento da a entender que el Padre haya ungido al Verbo por el hecho mismo de engendrarle. El Verbo recibió la unción para conservar y mantener en vida el universo, en los preliminares de la creación.

Así también, Jesús fué ungido hombre perfecto, no antes. En el Jordán, no en Belén ni en Nazaret. Una vez que el Verbo adquirió la humana madurez, el Padre le ungió *en cuanto hombre*. El Espíritu Santo bajó a la carne (= humanidad perfecta) del Verbo, y la « salvó », despertándola y habilitándola a su nueva misión.

El Bautismo en Espíritu señala por tanto una nueva Economía, paralela a la unción del Verbo creador. En su centro se halla Jesús, el Verbo Humanado. El signo de la nueva unción está en lo humano. Dios unge la naturaleza humana. El Hijo de Dios, recibe en su carne (= cuerpo) el Espíritu, como le había primero recibido en cuanto Verbo. La universal perspectiva a que se orientaba la Unción primera del Verbo, se limita. La de Jesús se encamina a la Salud de los hombres. Por eso recae sobre un hombre, afecta al Verbo en cuanto hombre.

La humanidad del Verbo gobernará por tanto la nueva y definitiva Economía del mundo. El Padre se complace en Jesús. El Espíritu le santifica a él. El Hijo es santificado en él. Pero el propio Jesús no debe la unción a su individual perfección humana. El Verbo no hubiera sido hecho Hijo natural de Dios, a no estar destinado para mediar personalmente entre el Padre y los hombres [4]. Tampoco Jesús hubiera sido exaltado desde

---

[4] Cf. mis *Est. Valent.* I cap. 2.

Nazaret a la filiación natural de Dios, si no hubiera de salvar a los hombres, en su misma naturaleza humana. En el Bautismo del Jordán Jesús fué *actu*, y no sólo virtualmente, constituído salvador de los hombres. Virtualmente lo era, como Verbo Encarnado, desde su concepción. Sólo en el Jordán fué como tal la naturaleza humana del Verbo santificada, con un Espíritu *destinado* a los hombres. Ungido el hombre podría ungir — de hombre a hombre — a los demás, salvando lo semejante por lo semejante [5].

Esto significa que en el Jordán el Espíritu comenzó a connaturalizarse en el orden dinámico, con nuestra naturaleza. A fin de que « humanado » ya en Jesús, pasara luego a los hombres mediante Jesús. En la soteriología de la Iglesia. el agente inmediato del Espíritu Santo — principio formal (o quasiformal) de Salud — ha de ser su Cabeza, el Verbo Humanado. El Espíritu no puede pasar directamente del Verbo creador, al hombre. Este sería incapaz de recibirlo. Podrá en cambio pasar de la humanidad de Jesús a sus hermanos.

Pero nótese bien. En el Bautismo del Jordán comienza. no más, la humanación del Espíritu. El Pneuma enviado por el Padre santifica en un instante a Jesús, y con El *secundum primitias* a la Iglesia. No por eso le ha capacitado para actuar en plenitud soteriológicamente. El Salvador hace en su virtud milagros, predica el Evangelio, pero — dentro siempre de la mentalidad eclesiástica primitiva — no derramará ni podrá físicamente infundir su propio Espíritu, antes de resucitar de entre los muertos. La humanidad de Jesús ha de hacerse instrumento apto del Espíritu para los demás. Requiere una lenta « espiritualización » en los meses de su vida pública y sobre todo mediante la pasión. muerte y sepultura. Sólo el día de la Resurrección, espiritualizado ya por entero en su humanidad y sellado por el Espíritu, empieza a infundirle sobre los Apóstoles. Mediante la humanidad de Jesús, había el Verbo impreso en el Espíritu un doble sello — de filiación y de connaturalidad al hombre — necesario para santificar a la Iglesia.

La condescendencia del Espíritu en su efusión a los apóstoles y a los demás hombres. iba preparada. dentro de la Economía normal : *a*) de parte de Jesús. por una gradual « humanación » del Espíritu a la vida íntima del hombre (en Jesús mismo) ; *b*) de parte de los apóstoles. por una educación, también gradual, de su alma para recibir al Espíritu, mediante las

[5] Cf. Iren., *Epid.* 31.

enseñanzas y milagros del Salvador (medios externos), y su propia virtuosa sumisión.

Basta lo anterior para adivinar la trascendencia del Bautismo de Jesús. La unción en el Espíritu, y su destino estrictamente soteriológico, le sitúan en un plano paralelo al de la Unción cósmica del Verbo.

En torno al valor trascendente del Bautismo del Jordán, se concentran otros. Frente al mundo pagano y judío, hubo que subrayar la gratuidad de la Economía total ; y la *no-indigencia* personal del Verbo.

La actitud del judaísmo tardío, al menos de buena parte de él, se nos presenta en Trifón. Su planteamiento, muy significativo, figura en s. Justino. Siendo ya Jesús, en cuanto Verbo, verdadero Cristo mediante la pretendida Unción imparticipada — según quiere Justino — ¿ cómo recibió sobre sí en el Jordán la Unción del Espíritu ? ¿ érale acaso necesaria ? Tal necesidad sólo se comprende en un puro hombre. Jesús, en definitiva, no era Cristo ni dios.

Así dificultaba Trifón. Justino responde : Jesús era dios y Cristo en cuanto Verbo, mas no en cuanto hombre. Hubo de ser ungido en el Jordán, merced a la Economía soteriológica a que positivamente se sometió. La Economía del nacimiento, pasión y muerte, es siempre gratuita. Igual que la del Bautismo y unción del Espíritu, afecta al Verbo, en cuanto salvador de los hombres. El Santo supone la necesidad hipotética de tal dispensación soteriológica. Ni el origen del Verbo « ex Patre », ni su Unción primera, bastarían a salvar la Iglesia en sentido pleno. Nació y murió y se bautizó hombre, en la sola hipótesis de una Economía positiva, ordenada a la humana Salud, y connatural a ella en los medios.

Personalmente el Verbo no necesita ser bautizado en Espíritu. Como tampoco necesita nacer y morir hombre para salvarse personalmente. El tema de la *no-indigencia*, lejos de ser un recurso de Justino, se había generalizado entre todos los eclesiásticos. Igual que el tema similar de la *no-envidia*. Dios no necesita del hombre para Su gloria, ni le tiene envidia. Se hace hombre para elevarle generosamente a Su vista. Tal idea ofrece ocasión a muchos escritores eclesiásticos (v. gr. a s. Melitón, Clemente Al., s. Metodio de Olimpo) singularmente a s. Justino, para contrastar las mentalidades del judaísmo tardío y del paganismo, con la de la Magna Iglesia.

Nueva instancia. Ungido ya Jesús por el Verbo desde la Encarnación, en cuanto hombre, ¿ qué falta le hacía la Unción

del Jordán? — Por esta dificultad, sensible más tarde, a raíz singularmente del nestorianismo, los eclesiásticos dejarían muy en segundo plano la Unción bautismal de Jesús, para subrayar la de su Encarnación. Pero en la atmósfera del s. II tal dificultad prácticamente no existió. La unión hipostática rarísima vez era concebida como Unción. Que yo sepa, solo Orígenes aplica la unción (Ps. 44, 8) a la comunión del alma preexistente de Jesús con la Sabiduría. La sitúa en el mundo racional [6], en premio a su caridad indeficiente para con el Verbo.

En la teología del s. II la unión del Verbo con la humana naturaleza — en el seno virginal — se concebía como una *crasis*, que dejaba a salvo las propiedades de ambas naturalezas. Y esto, igual entre eclesiásticos que entre gnósticos. En virtud de tal crasis, Jesús no adquiría conciencia de su divinidad, como tampoco era dispensado de las leyes normales de toda humana psicología. Sujeto a ellas como cualquier otro individuo, atravesaba las diversas fases, creciendo en edad, en sabiduría y gracia.

Quizás el concepto mismo de κρᾶσις, por unión substancial del todo con el todo (ὅλος δι' ὅλου), se les antojaba incompatible con la unción (χρῖσμα), que evoca la idea de una inmanencia accidental (o quasi =) del ungüento en lo ungido.

Como quiera, todos — eclesiásticos y heterodoxos — colocaron la Unción en el Jordán. El descenso del Espíritu sobre la humanidad del Verbo determinó según ellos un cambio radical de vida, en el interior y en el exterior de Jesús.

Entonces tuvo lugar en efecto una nueva generación, distinta de la filiación natural divina, y explícitamente denunciada por una variante de *Lc.* 3, 22b: « Filius meus es tu, ego hodie genui te ». Mucho más que la extensión de tal variante entre los primeros escritores cristianos, y su signo discutible de autenticidad, interesa aquí la teología ingenua que encubre. En el Jordán Dios engendra a una nueva vida la humanidad de Jesús, en cuanto cabeza de la Iglesia, y manantial para ella de la filiación adoptiva. Jesús es humanamente adoptado por el Padre, mediante el Espíritu; no lo era hasta entonces, y necesitaba serlo en bien de sus hermanos, como cabeza de ellos y principio de una vida divina transferible a los hombres. Recibe aquí una Filiación incompatible con su persona, pero compatible con su humanidad. Por eso la recibe sólo en su naturaleza humana, no en cuanto Verbo.

---

[6] *De Princ.* II, 6, 4. No en el seno de María.

Aquí está la solución a la dificultad de Trifón. Jesús no necesita el Espíritu, ni como profético ni como E. de Filiación adoptiva, para su persona (divina) ; pero le necesita como E. de Adopción para sí, en cuanto cabeza de la Iglesia, y por lo mismo en bien de sus hermanos. Necesita ser engendrado, en cuanto hombre, para extender a sus miembros el mismo E. de Adopción — única Filiación transferible — y elevarlos a la dignidad de Hijos de Dios.

La voz celeste anuncia la filiación adoptiva de Jesús, como don específico del Bautismo en Espíritu. Este a su vez descansa en su humanidad, penetrándola como ungüento divino. Y la santifica dinámicamente, habilitándola en el orden físico. La unción o santificación de Jesús — a manera de rey, sacerdote o profeta — no era simplemente oficial. Era real y nueva. El Espíritu le habilitaba realmente, por vez primera, actuando en él aquella remota capacidad que poseía desde su primera humana existencia. Sólo a raíz del Bautismo en Espíritu puede Jesús actuar de lleno, según su humanidad, igual que según su divinidad, como mediador entre el Padre y los hombres. La mediación del Verbo entre Dios y el mundo continúa simultánea o paralelamente.

Jesús, no simplemente el Verbo escondido en él, hacía milagros y enseñaba. La Iluminación verificada en su alma, para entender la Filiación natural que desde niño poseía y aceptar la plenitud del Espíritu llovido del cielo, abrióle a nuevas perspectivas. Y determinó en Jesús una dócil sumisión a la obra del Espíritu, primero en su propia individual naturaleza humana, y más tarde por su medio en la de los miembros todos de la Iglesia.

El Salvador ha de actuar íntegramente, como Dios y como hombre. La unión hipostática no connaturaliza por sí el Espíritu al hombre. Le connaturaliza la vida íntima que el propio Espíritu provoca en el alma y cuerpo de Jesús, cuando le invade con nuevos conocimientos, afectos y vivencias. En el Jordán cambió radicalmente la vida humana de Jesús. El hombre sintióse instrumento eficaz para la santificación de sus hermanos. La inocencia de su vida anterior ayudó sin duda a la compenetración de ideas y sentimientos con el Espíritu de Dios.

En el orden de la Economía, la humanidad del Verbo fué capacitada muy en breve — quizás en el mismo Jordán — para hacer milagros y para enseñar [7]. Tardó empero los XII meses

[7] Cabe no obstante una duda. La Cuarentena del desierto ¿represen-

de la vida pública para hacerse capaz de infundir a otros su propio Espíritu. Entre tanto el Espíritu penetraba lentamente en el alma y carne de Jesús. Más que la asimilación del Espíritu por la humanidad de Jesús, era la asimilación de Jesús por el Espíritu. En la salud de la Iglesia, ni el Verbo como tal ni *a fortiori* la humanidad escueta de Jesús pueden obrar eficazmente. El Verbo actuará como principio del Espíritu — en favor de los hombres — a condición de que le halle ya connaturalizado al hombre, con esencias humanas, adquiridas en Jesús. En virtud de su destinación a los hombres, su inmediato principio será el Verbo Encarnado en cuanto tal. El propio Padre no le difunde directa e inmediatamente sobre los miembros de la Iglesia. Sólo Jesús (Verbo hecho hombre) hizo milagros y anunció el Evangelio del Padre : sólo él derramará el Espíritu, que primero recibió en el Jordán.

A los ángeles ¿ les comunica Jesús el Espíritu ? Que yo sepa los Eclesiásticos no se plantearon directamente el problema. S. Justino enseña que los Angeles participan en la Unción del Cristo. tomando por Angeles a los profetas, igual que participan en ella los Sacerdotes y Reyes del AT. Dentro de la lógica de Justino e Ireneo pudieron los Angeles participar en el Espíritu con que ungió el Padre al Hijo, antes de la creación del mundo. No así, en el Espíritu de Jesús. Pero ¿ cómo participaron los ángeles en la Unción del Verbo ? Quizás un día estudiemos detenidamente el punto. Los ángeles poseen el Espíritu, no simplemente como principio de vida natural — igual que las demás especies creadas — sino como Espíritu ministerial : en bien de los hombres. Mas no recibieron el Espíritu de Adopción, ni fueron hechos a imagen y semejanza de Dios como los hombres. Tienen sobre ellos la ventaja de haber nacido perfectos. Más aún, de ser constituídos « espíritus ». Los siete espíritus de *Is.* 11, 2 son otras tantas regiones integradas por ángeles y arcángeles : rodean la tierra glorificando a Dios en su liturgia celeste, y en beneficio del hombre. El « espíritu », sea de sabiduría o de entendimiento o de consejo ... es en los ángeles una participación en el Espíritu del Verbo Cristo. Lejos empero de recibir del Espíritu Nuevo de adopción, los ángeles contribuyen parcialmente al Espíritu de Jesús. En éste. los siete espíritus angélicos son transformados « para los hombres » en uno único. característico de la Nueva Ley. La Economía del Espíritu ministerial, angélico, es superada mediante la

---

taba, según la teología del s. II, el tiempo requerido para habilitar la humanidad de Jesús al ministerio eficaz de su vida pública ?

del E. de Santificación y Adopción del NT. Los ángeles, adultos y perfectos en su orden desde el primer ser, no mudan de Espíritu ni le incrementan como los hombres. No sólo la Vida eterna, típica de la Economía paterna ; ni siquiera la Adopción filial les afecta a los ángeles en su vida íntima. Mantienen su liturgia celeste, en alguna de las siete regiones planetarias, para las cuales les hizo Dios [8]. El incremento y la superación hízose para el hombre, rey de la creación, no para el ángel, su diácono.

Desde tal punto de vista, el Jordán señala aun para los eclesiásticos — a la luz de s. Ireneo — el centro de la Economía diferencial entre los ángeles y los hombres. Hasta entonces, el hombre ha vivido bajo el signo de los profetas y ángeles. Desde entonces, primero en Jesús y luego en sus hermanos, vivirá la Economía del Hijo, caracterizada por el Espíritu de Filiación. El cual no sintetiza simplemente la variedad septiforme de los Espíritus angélicos, sino que imprime en el Espíritu las esencias de la humana naturaleza abrazada por el Verbo en unión personal. En adelante el Espíritu nace del Hijo de Dios hecho hombre para hacer hijos de Dios — y no sabios ni inteligentes ... (según los siete espíritus de *Is.* 11, 2) — a los hombres.

A raíz del Bautismo del Jordán, y manteniéndose siempre igual en esencia y en virtud, el Espíritu Angélico se transforma en el de Filiación. El cambio tiene lugar dentro de Jesús, en virtud de la unión hipostática. Espíritu propio del Hombre Dios, muy superior al Pneuma inmanente en los ángeles y profetas, representa el estadio de la Santidad característica de la Imagen substancial de Dios, Cristo, según la cual fué creado el hombre. Por el Espíritu Nuevo, el hombre pasa a ser como Hijo de Dios ; más tarde, superada la Economía de la Filiación, será como el Padre, participando su misma Vida eterna.

No se agota aquí la teología del Bautismo de Jesús. Prescindiendo de un tema apuntado ya — la psicología de Jesús antes y después del Jordán —, quedan por aclarar varios puntos : la Ejemplaridad del Bautismo en Espíritu y en Agua ; la personalidad e índole del Espíritu que desciende sobre Jesús ; el descanso y cesación del Espíritu entre el Jordán y la Resurrección ; el Jordán en la cronología de la vida de Jesús ; la comunidad del Nacimiento, Bautismo y Muerte del Salvador, desde el punto de vista antidoceta ...

---

[8] Cf. s. Ireneo *Epideixis* 9-10 ; *adv. haer.* V, 36, 3 (epílogo de toda la obra).

Nunca traté de abordarlos todos. Algunos los hemos tocado, al estudiar los autores y documentos heterodoxos. Para señalar interesantes derivaciones posteriores, en torno a la Unción trascendental del Verbo, hemos elegido el tema correlativo del Sacerdocio eterno. No es un problema difícil. Implícito en s. Justino y s. Ireneo, interesaba perseguirlo históricamente. En lo fundamental ni los dos grandes teólogos del s. II ni los que luego recogieron análogas ideas fueron innovadores. Asimilaron ideas ambientales, muy bien formuladas por Filón, y las aplicaron al Verbo cristiano. Tanto el Logos como el Sacerdocio del Sabio habían ocupado a los estoicos; y de la Estoa habían pasado directamente a Filón y al judaísmo tardío, adquiriendo una coloración bíblica [9]. Del Logos Sacerdote y mediador filoniano al Verbo Cristo, Sacerdote y Mediador, de los eclesiásticos apenas había un paso. Bastaba definir la Unción del Verbo personal, a la luz de la Escritura, haciendo valer el nuevo significado del Espíritu, y la triple causalidad de las personas divinas. No había por qué sacrificar la religión cósmica del Verbo, conservador del kosmos; y del espíritu que penetra la creación y la mantiene en vida y cohesión. La polivalencia del Pneuma estaba en el ambiente. A favor de ella resultaba fácil atribuir al Espíritu nuevas propiedades. En particular la Santificación y Filiación adoptiva, características del Evangelio.

El Verbo, como tal, era Sacerdote eterno. Su mediación personal entre el Padre y la creación (resp. los hombres) le hacía aptísimo para ello. Ungido en el Espíritu, recibió por templo el Kosmos, y por destino el culto del universo. Aunque ni Filón ni s. Ambrosio hayan formulado la idea ireneana de los siete cielos y espíritus angélicos, la habían integrado muy bien en el culto cósmico al Padre por el Sacerdocio del Verbo. Los siete cielos representan la Celeste Liturgia de los ángeles. El Verbo penetra con su Espíritu el Universo, llegando en su inmensa acción litúrgica desde el hombre — al través del culto angélico (planetario) — hasta el Padre [10].

La Encarnación del Verbo no ha interrumpido el culto cósmico; continúa el Sacerdocio Universal y eterno del Logos. Pero ni Eusebio, siempre atento por sus resabios arrianos a la mediación esencial del Verbo, ni s. Ambrosio y otros Padres, se han

---

[9] Para el sacerdocio y realeza de Adán cf. W. Staerk, *Soter* II. 13 s. 480; Murmelstein, *Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre* WZKM 1928, 269, 3.

[10] Cf. J. Kroll, *Lehren* 56 ss.

interesado por coordinar el Sacerdocio del Verbo, con el de Jesús. No les hubiera sido fácil.

La insistencia de Eusebio sobre el sacerdocio del Verbo encubre sin duda el apolinarismo arriano. Jesús no podía intermediar con sola su carne, entre Dios y los hombres. Tenía que hacerlo — en ausencia de alma racional — mediante el Verbo. Y como la mediación del Verbo era en sí independiente, y anterior al misterio de la Encarnación, también su ministerio sacerdotal.

El peligro de exagerar la tonalidad cósmica del sacerdocio de Cristo era análogo en todos los Padres (s. Atanasio, s. Hilario ... s. Cirilo Al.) que denuncian el esquema *Logos-Sarx*. Apenas hallaban sitio para el sacerdocio específico de Cristo, en cuanto hombre ; propensos en este punto a la mediación exclusiva del Verbo.

A la postre, el sacerdocio (resp. el sacrificio) es racional. Y sus actos van vinculados al principio racional de Cristo. El cual, entre los prenicenos (s. Ireneo, Clemente Al., Orígenes ...) es doble: el alma racional de Cristo, y el Verbo. Entre los arrianos y los eclesiásticos amigos del esquema *Logos-Sarx*, únicamente el Verbo.

S. Ambrosio, partidario decidido del binomio *Logos-Anthropos*, no tenía por qué haber recurrido, en pura cristología, al sacerdocio del Logos. En él influyó, por vías meramente literarias (y exegéticas), la doctrina de Filón. Su actitud dista mucho de la de Eusebio (resp. los arrianos), s. Atanasio, s. Hilario y otros. Tanto al menos como de su cristología. Muy atento a otros errores arrianos, dejó pasar la ambigüedad que escondía el sacerdocio vinculado al Verbo, intermediara o no aún el alma de Jesús.

Como quiera, la mediación cósmica, general a todas las especies creadas, adquirió para los eclesiásticos en virtud de la Encarnación del Verbo un nuevo valor como mediación específica entre Dios Padre y la Iglesia. El único Sacerdote de la Nueva Ley es Jesús, intermediario divino/humano entre el Padre y el Espíritu Nuevo. La Ley de Moisés vino por mediación de los ángeles, ministros del Verbo Mediador ; la Nueva Ley, directamente por el propio Verbo Encarnado. Superada la Economía de la mediación meramente cósmica, válida aún para el Sacerdocio del Verbo con la creación sensible (y angélica ?), Jesús instaura una Economía humana, fundada en fé para los hombres, en orden a la Visión del Padre. Ya no será simplemente Rey (= Cristo) de todos y de la creación. Sino además y sobre todo Salvador de cuantos en El crean [11].

---

[11] Cf. Iren. *Epid.* 52.

* * *

Hasta aquí dijimos de los eclesiásticos. El trabajo se ocupa igualmente de los heterodoxos, en especial de los gnósticos. Sus noticias sobre la Unción del Verbo y sobre el Bautismo del Jordán son de una riqueza insospechada. Fuerzan a extender la perspectiva teológica a mundos nuevos, y a problemas especulativamente fuertes, que sólo se dejan captar y definir merced a un análisis de términos polivalentes, sumamente molesto. Así se explica que obras, por otra parte meritorias [12], hayan pasado por alto lo específico de la cristología gnóstica, y naturalmente aquello que, por contraste, mejor define la posición eclesiástica.

Hablemos primero de los valentinianos. Sólo de rechazo hemos estudiado a Basílides, a los Barbelognósticos, Naasenos ... para confirmar tesis valentinianas. Los secuaces de Valentín presentan una gama riquísima de especulaciones, desde la unción del Pleroma hasta la teología del Bautismo de Jesús. Entre ellos, el Jordán adquiere un relieve único, como centro de la Economía de Dios sobre el mundo. Y lo mismo que entre los eclesiásticos, enlaza la teología de la Unción del Logos con la estricta soteriología humana. Más de una vez hubimos de perseguir conjuntamente las dos ideologías valentiniana y eclesiástica, para destacar el fondo común y sus diferencias.

La Unción del Logos adquiere entre los valentinianos un nuevo signo. El esquema general se mantiene cristiano, más que por la terminología, por el designio soteriológico que le domina. Todo va gobernado por la idea de la humana Salud, gratuitamente otorgada por Dios a la Iglesia de Cristo, mediante la acción personal del Verbo Humanado sobre sus hermanos. No es cristiana su triple antropología ni la limitacióh de la Salud a determinadas iglesias. Tampoco el virtuosismo ps. platónico de las dos regiones Pleroma/Kenoma, y de las dos Iglesias angélica/humana manipuladas en función de aquellas. Aquí se deslizan elementos platónicos, estoicos y aun orientales (del mazdeísmo), que sin embargo no conviene exagerar. El recurso a lo no-cristiano en la Gnosis (valentiniana) se me antoja cada vez más pobre. El eje de toda la Economía valentiniana es ciertamente Cristo. Sin El no se explica la cosmología ni la antropología, ni mucho menos su inmensa riqueza de especulaciones eclesiológicas y soteriológicas.

---

[12] Como la de A. Houssiau, *La christologie de s. Irénée*, Louvain 1955.

Hay una primera Unción del Verbo en el Pleroma [13]. Supone la distinción κατ' ἐπίνοιαν de los 30 eones que integran el Pleroma. Y en especial la distinción entre el Unigénito en cuanto Verbo, principio de los eones (en el orden natural), y en cuanto Cristo, principio de su santificación (en el orden del conocimiento divino). La Unción viene a ser el Bautismo del Logos en Espíritu. El principio natural de los Eones, ungido en el Espíritu y hecho Cristo, les santifica e ilumina como principio suyo sobrenatural, capacitándoles a la visión de Dios.

A primera vista, por contraste con los eclesiásticos, los valentinianos conciben la Unción del Verbo no en orden a la salud física del universo, sino directa e inmediatamente en orden a la salud estricta (sobrenatural) de los Eones. Y como los Eones representan míticamente las virtualidades naturales del Unigénito, la Unción del Logos valentiniano determina la Santificación del propio Hijo de Dios en orden a su Conocimiento del Padre.

A su entender, el Verbo divino, en cuanto origen y principio de los elementos racionales, y lugar inteligible de las futuras especies creadas, es incapaz de contemplar al Padre. Requiere el bautismo en el Espíritu del Padre, para transformarse en Mente (Nous) divina, y poseer la Vista e Incorrupción paterna. La Unción que convierte al Verbo en Cristo, le levanta mediante el Espíritu al ejercicio de la Intuición divina. El Cristo supera el modo de actuar del Logos — por raciocinio y discurso — y actúa como Mente divina. A este nuevo modo de actuar corresponde la unión inamisible de la mente con Dios. La cual determina, como en Orígenes y Plotino, el reflujo de la Vida Eterna del Padre al Verbo. El Verbo Cristo queda así deificado no simplemente con su propio Espíritu, sino con la Vida e Incorrupción del Padre.

En este sentido, la Unción del Verbo y en general, del Pleroma, representa *a primera vista* la Salvación del Hijo, la elevación del Verbo a la visión del Padre, mediante el Espíritu. Pero ocurre aquí algo de lo que apuntamos a propósito de la Unción eclesiástica del Verbo.

El Verbo no fué ungido para santificar luego con su propia unción a los demás eones, sino sobre todo para santificar luego — en el reino de la sombra — a los hombres de la Iglesia espiritual, simbolizada en el Pleroma. La simple unción del Hijo de Dios, en sus virtualidades múltiples, no explica la Economía integral del propio Pleroma.

---

[13] Las circunstancias míticas varían de una familia a otra valentiniana.

Igualmente aplicable al Verbo del Platonismo medio — lugar intencional de todas las especies creadas — y a la Sabiduría bíblica — en la cual (*Ps.* 104, 24) Dios hizo (= ideó) todas las cosas —, el Pleroma se prestaba muy bien a idealizar en el seno mismo de Dios la Salud que un día habría de actuarse en el mundo. El Pleroma prefiguraba lo que más tarde se cumpliría en el Kenoma. La Unción del Logos, evento intencionadamente Ejemplar y céntrico en la vida del Pleroma, compendiaba la Unción del Verbo Encarnado, y la de todos los hombres, que integraban su Iglesia terrena.

La importancia de la escena se adivina únicamente a la luz de la futura unción de Jesús en el Jordán, y de su Iglesia en Pentecostés y a lo largo de los siglos.

Los personajes serán siempre idénticos. El mismo Espíritu (= Unción o Ungüento del Padre), el mismo Verbo ungido (Eón, individuo humano, Iglesia), el mismo Padre que envía su Espíritu para santificar al Verbo en su persona o en la de sus hermanos. Los efectos de la Unción serán también idénticos. Los valentinianos se mantuvieron lógicos, no dando cabida al equívoco que plantea la Unción (física, natural) del Universo, y la (sobrenatural, divina) de la Iglesia. Sin negar la posibilidad ni el hecho de una Unción natural — equivalente a la Unción cósmica denunciada por s. Justino, s. Ireneo ... — conciben siempre como sola verdadera la infusión del Espíritu divino, que abre las puertas al Conocimiento del Padre, único objeto de Salud para Eones y para hombres.

Mucha de la soteriología de la Iglesia espiritual humana está de antemano resumida en el drama de la doble formación (substancial y gnóstica) de los Eones. En el Pleroma valentiniano había el Verbo y la Vida, el Cristo y el Espíritu, el Hombre y la Iglesia: tres matrimonios admirablemente ideados. Verbo y Vida, principio de lo natural (= logos) y germen inicial divino (= zôê), daban a luz al matrimonio Hombre/Iglesia: presagiando la razón (λόγος) divina (+ ζωή) inmanente al hombre espiritual (ἄνθρωπος) que se dispersará por el mundo, como germen infinitesimal de la Iglesia. Y juntamente, prenunciando la esencia del hombre divino, hecho a imagen y semejanza del Anthropos Andrógino (Unigénito y Primogénito), que juntaba en sí las dos perfecciones masculina y femenina del Anthropos (= Cristo = Adam) y de la Iglesia (= Sophia = Eva), destinadas a dividirse en las dos magnas Iglesias, angélica (corte real del Cristo Superior) y humana (descendencia de Sophia Achamoth). El antagonismo cósmico (celeste-terrestre) de las dos generaciones divinas,

nacido de semejante escisión, explicará la historia del mundo sensible (la historia de la Iglesia de la dispersión y cautividad), en función de la Iglesia del mundo superior (la Iglesia de los ángeles).

Más hondo y capital es para la teología valentiniana, no simplemente para la soteriología, el dualismo de lo divino, provocado por la separación entre el Salvador y Sophia (resp. entre la Iglesia angélica y la espiritual terrena), que el antagonismo entre Dios y el Demiurgo. Este último sirve de tela de fondo a la Economía de la Iglesia humana, para justificar la formación (substancial) y *multiplicación* personal de los hijos de Sophia a raíz de la materia.

A la postre el principio de individuación de tales hijos o gérmenes de Sophia descansa en el mundo. Su inserción e incremento en la materia le imprime la forma individual, en beneficio propio y de los ángeles.

La relación entre el Pleroma y el Kenoma, entre la Iglesia de los ángeles y la de los hombres, no se explica por mero recurso al dualismo platónico. La gnosis delata una ideología muy parecida a la mazdea. Angeles y hombres se completan y requieren, porque representan dos estadios (celeste y terreno) simultáneos de una misma entidad, abocados a la síntesis definitiva. Separados, a raíz de la escisión Ejemplar entre Cristo y Sophia, obedecen en los designios divinos a una sola Economía. Los unos viven para los otros. Entre el ángel y su hombre, solo éste es directamente personal, y por su índole terrena posee una individuación bien definida, en beneficio de su compañero celeste. Ambos se unirán un día para formar el Angel-Hombre, el hombre andrógino bidimensional (celeste y terreno), substancial y gnósticamente perfecto, a quien Dios comunicará el misterio íntimo de su Vida matrimonial.

Se adivina la repercusión que necesariamente han de tener los actos soteriológicos en ambos elementos, angélico y humano; porque los dos hacen en rigor uno sólo. Si la Unción del Logos (resp. del Pleroma) presagia la del Verbo Encarnado (y su Iglesia) en el mundo; la de la Iglesia Eón, en matrimonio con el Anthropos, prenunciará igualmente la Unción de los hombres espirituales, miembros de la Iglesia, en matrimonio con los ángeles, satélites del Cristo Superior.

No todas las ramas valentinianas han subrayado esto último. Los *Excerpta ex Theodoto* recogen un mito significativo. El Cristo, primogénito de Dios, no bien nació del Pleroma junto con los ángeles sus satélites, dióse prisa por entrar nuevamente en él.

Fué un momento eelesiológicamente Ejemplar. Cristo y sus ángeles se bautizaron en el Espíritu que llena el océano del Pleroma. En los ángeles fueron bautizados — según su dimensión celeste — los hombres espirituales a cuya suerte les vineuló Dios. El Bautismo en el Espíritu afectó al Cristo, en beneficio de Sophia que hubo de permanecer fuera del Pleroma; y a los ángeles, en beneficio de los gérmenes de Sophia, los futuros hombres espirituales de la Iglesia terrena. Entonces quedaron éstos predestinados; mucho antes de haberse formado el kosmos y el primer hombre Adán, inaugurando la historia. El Bautismo de Cristo y sus ángeles en el Pleroma anunciaba la suerte de Sophia y sus hijos. La doble dimensión angélica y humana, determinada por la separación de los dos partos, maseulino y femenino (Cristo-Sophia) de Dios, dará origen, eon sus peripecias, al mundo sensible, y orientará la Eeonomía de la Salud.

Predestinados ambos miembros Masculino y Femenino, mediante el Bautismo inieial en el Pleroma, la historia trascurrirá fundamentalmente bajo el signo del optimismo. La Sabiduría se derrama en la tierra, para individuar y formar a sus hijos, disponiéndolos a reintegrar la dimensión (andrógina) que tuvieron virtualmente en el seno de Dios. Su suerte final está asegurada. Si los ángeles no peligran, porque eontemplan con el Salvador el rostro del Padre, tampoco los hombres espirituales. Su comunidad de vida eon los hombres animales y materiales pasará. Hay una singular providencia sobre ellos. El kosmos sensible nació a causa de la Iglesia. La naturaleza humana, en lo que tiene de material y psíquiea, nació también por ellos.

Los eelesiásticos repugnaron con razón el exagerado optimismo de la antropología gnóstica, no sólo porque arrancaba de una pretendida filiación natural de Dios, y enseñaba una cierta predestinación racial; ni tampoco porque vinculaba la suerte humana (espiritual) a la angélica: sino sobre todo porque destruía la universalidad de la humana Salud. Los valentinianos discurrían con un egoísmo brutal, eliminando de la Salvación a la mayor parte de los hombres: a los unos — paganos, hombres materiales — por su corrupeión radieal, a los otros — judíos y eclesiásticos — por su inhabilidad esencial para la Visión del Padre.

La gnosis valentiniana construía muy bien su sistema, sin dejar eseapar los elementos — siempre colaterales — relativos a los hombres no espirituales. También estructuraron así su teología sobre la Unción y el Bautismo del Jordán.

La Uneión (de los Eones, de los ángeles satélites de Cristo, del propio Jesús) afecta en rigor a lo espiritual. Más o menos

directamente, como infusión del Espíritu del Padre a la inteligencia, se ordena a la Intuición divina, sólo accesible a elementos pneumáticos. Los valentinianos ignoran (prácticamente) otra unción. La propia unción veterotestamentaria la conciben como signo de la verdadera; y desde luego, nunca la relacionan con el Bautismo en Espíritu, en ninguna de sus fases (pleromática o terrena).

El Bautismo del Jordán tuvo sus derivaciones hacia la Economía de la Iglesia psíquica. Pero sólo en cuanto Bautismo de Agua (= B. de Juan, *in remissionem peccatorum*). Ni como B. en Espíritu, ni como rito de Iniciación gnóstica, ni como Redención angélica, podía el Bautismo del Jordán interesar a otros que a los espirituales.

Los basilidianos festejaban con vigilia el Bautismo de Jesús. Entre los valentinianos lo ignoramos. Doctrinalmente constituía sin embargo el momento inicial de la soteriología del Verbo Encarnado. En el cual estaban en juego la Salud de los ángeles y de los hombres. Era la réplica del Bautismo celeste en el Pleroma, y actuaba de lleno la predestinación allí asegurada para ambas Iglesias, masculina y femenina.

No es pues extraño que le estudiaran con singular interés.

El análisis nos ha mostrado la complejidad de sus especulaciones en torno al suceso del Jordán. Sin mudar la letra de los Evangelios, como los Ebionitas, concentraron en él una teología excepcional. Mucho más rica de la que descubrieron entre ellos algunos de los máximos heresiólogos.

Al estudiar la actitud gnóstica ante el Bautismo del Jordán. los heresiólogos — y en especial s. Ireneo — destacan repetidas veces la dualidad entre el Cristo Superior y Jesús, personal o poco menos. Sin atender a la preexistencia del Verbo en Jesús sitúan en el Bautismo el instante en que comenzó éste a ser Hijo de Dios. A tal persuasión lleva naturalmente el significado obvio de algunas expresiones valentinianas.

En rigor, Jesús llegaba al Jordán sin conciencia de su propia dignidad de Hijo de Dios, igual que los espirituales llegan a la Gnosis sin conciencia de su filiación divina. A Jesús le había asumido el Verbo desde el primer instante. Pero no se le dejó sentir hasta el Jordán, como si aguardara a su perfecto desarrollo humano. Entonces invadió su conciencia, en virtud de la Iluminación en él provocada por el Espíritu Santo. El fenómeno apenas tendría significado en el Hijo de Dios (Verbo Encarnado), si el Espíritu Santo (= Cristo Superior) hubiera descendido al Verbo, en su naturaleza divina Mas el Espíritu bajó y penetró

en la carne o naturaleza humana del Verbo. Actuó en el orden físico, de naturaleza, y obró sus característicos efectos de santificación e iluminación en el elemento humano, pneumático y psíquico, susceptible de un complemento dinámico divino, en orden a nuevas operaciones.

El Bautismo del Jordán afectó por tanto plena y exclusivamente a la humanidad del Verbo, despertándola y elevándola ontológicamente para su misión; y abriéndole una perspectiva insospechada, la Salud de los hombres.

En el Bautismo valentiniano del Jordán la comunión entre el Salvador y el Espíritu Santo (= Cristo Superior) recordaba demasiado ciertas teorías monarquianas, adopcianistas, y aun ebioníticas. Todas ellas contemporáneas o poco menos. Para no involucrar la gnosis con extrañas ideologías convenía caracterizar bien los elementos (divinos y humanos) que según los valentinianos intervinieron en la vida de Jesús: y concretamente en el Jordán: el Verbo, el hombre pneumático, el Cristo Animal, el hombre de la Economía, el Cristo Superior. Lo cual requería largo análisis, para deslindar campos y evitar equívocos, demasiado fáciles entre nociones tan diversamente asimiladas dentro y fuera de la Gnosis heterodoxa.

La escena del Jordán no interesa para nada la constitución física de Jesús. Afecta únicamente su psicología sobrenatural, mediante el Espíritu, principio connatural de Iluminación. Señala un hito fundamental en la conciencia de Jesús. Deja a salvo el dinamismo de los tres hombres (cuasi-material, animal y espiritual) que coexistían en El, aunque por afectarle en el instante de su madurez, y despertarle a nuevas vivencias, le perfecciona y sublima.

A manera de confirmación, dedicamos un largo capítulo al proceso de la Gnosis en el Verbo, antes y después de Encarnado, y en los Apóstoles antes y después de la Muerte de Jesús.

Basta analizar el personaje del Salvador valentiniano para situar en su verdadera dimensión la teología valentiniana, sin comprometerla a cada paso con categorías orientales o helenísticas. tan socorridas como mal probadas.

El Bautismo de Jesús interesó también a los Ebionitas. Lo denuncia un fragmento notable, recogido por s. Epifanio en el llamado Evangelio de los Ebionitas. Un análisis, escrupulosamente llevado, denuncia su artificio, y la tesis a que sirve. Jesús ignora su propia condición y destino, al acercarse a Juan. El cielo evoca, mediante repetidas voces, su conciencia, abriéndose a vista de El, para dar paso al Espíritu. Jesús entiende la filiación divina,

a que Dios le llama, y en la cual es constituído por el Espíritu. Sin haberlo imaginado antes — tuviera o no conciencia de pecado [14] — Jesús cierra, último de los neófitos de Juan, la Economía del bautismo en el Jordán. E inaugura una nueva Economía, bajo el signo de la filiación divina. El cielo proclama, en palabras dirigidas a Jesús (las dos primeras voces del cielo son para El), su filiación, e implícitamente su mesianidad. En la última voz (tercera), previamente refrendada por un resplandor, enuncia y manifiesta ante el Bautista, de manera oficial, la mesianidad de Jesús.

El Evang. Ebionita introduce así al Salvador. Ratifica la historicidad, hoy tan discutida, del diálogo entre Jesús y el Bautista. Elimina toda exegesis adopcianista [15], en el sentido moderno. Da lugar a un problema cristológico, de difícil solución. La unión entre el Espíritu y Jesús, realizada según los Ebionitas en el Jordán, y ratificada por las tres voces del cielo ¿ fué substancial? Jesús, hasta entonces mero hombre, ¿ pasó a ser Hijo natural de Dios? Para definir la índole de tal unión, precisa conocer primeramente, si el Espíritu (= Cristo Superior?), era personal; y en segundo lugar, en caso afirmativo, si se unió substancialmente a Jesús, asumiéndole en Su persona. La dificultad mayor descansa en lo primero. Los Ebionitas no autorizan a concluir, ni si el Espíritu era personal, ni si se distinguía personalmente del Padre. Queda en pie la posibilidad del modalismo ebionita. La segunda dificultad, a no depender de la primera, sería más fácil de resolver. La terminología no se pronuncia en ningún sentido. Ni tampoco la doctrina entonces corriente de la *crasis* entre lo divino y lo humano. Jesús, unido en *crasis* con el Espíritu Santo (= Cristo Superior?), haría con El unidad personal: y desde luego participaría de todas las propiedades divinas del Espíritu.

El que Jesús haya sido asumido en el Jordán, nada decide en pro ni en contra. Dentro del Ebionismo, tan probable es la unión personal de lo divino con Jesús, como la mera filiación adoptiva de Jesús. Pero en definitiva los ebionitas no han legado elementos suficientes para determinar la naturaleza del Pneuma, el grado posible de unión entre el Espíritu y Jesús, sus efectos connaturales.

---

[14] Un verdadero problema para el Ebionismo, orquestado en tradiciones judaizantes, difíciles de precisar.

[15] En el sentido de la fórmula de adopción del Códice de Hamurabi, o de las ceremonias de entronización real, hoy en boga a raíz de *Ps.* 2, 7.

Hay que recurrir a los eclesiásticos para resolver tales enigmas. El recurso se funda en la teología de la filiación divina, vinculada por ellos al Bautismo en Espíritu, a raíz de *Lc.* 3, 22b: « Filius meus es tu, ego hodie genui te ». Los eclesiásticos atribuyeron a la voz celeste una causalidad real, nueva, que interesaba únicamente a la humanidad de Jesús. Hablamos ya de ella [16]. Jesús recibió entonces, por vez primera, el Espíritu de Filiación en su propia humanidad, para bien de los hombres. Los efectos del Bautismo le afectaron como cabeza de la Iglesia, como Mesías, haciéndole en cuanto hombre verdadero Hijo adoptivo de Dios. Así discurrieron individuos ideológicamente intachables, sin advertir incompatibilidad alguna entre la Adopción humana, y la Filiación divina de Jesús.

Los Ebionitas no tuvieron por qué atribuir al Bautismo de Jesús una causalidad mayor que s. Justino, s. Hilario, s. Cirilo Al., Eutropio, Teodoro Mopsuesteno. Y tampoco menor. Bastábales urgir el sentido obvio de una filiación vinculada a la infusión del Espíritu: concibiéndola como la Unción de un puro hombre adoptado por Dios en beneficio de sus hermanos.

La única diferencia entre los eclesiásticos y los Ebionitas, en torno a la causalidad enunciada por el cielo, es extrínseca. Para los primeros, afecta a la humanidad del Verbo: para los segundos, a un puro hombre.

En consecuencia, por obvio paralelismo con los eclesiásticos, la cristología representada en *Evang. Ebion.*, no tiene por qué admitir la personalidad del Espíritu (de Adopción) en que fué ungido Jesús: ni *a fortiori* su unión substancial, hipostática, con el Nazareno. El Espíritu representa más bien la plenitud de los dones del Espíritu, distribuído entre los personajes del AT y concentrado en el Mesías, para bien del nuevo Israel.

* * *

Algo indicamos sobre el Bautismo de Jesús entre algunos monarquianos. Más bien previniendo confusiones, que declarando positivamente su actitud ante la unión (Espíritu/Jesús) en el Bautismo.

La unión entre Jesús — Hijo, por su humanidad — y el Cristo bajado del cielo — Padre, por su divinidad — parece haber sido entre los monarquianos, de verdadera *crasis*. Sin menoscabo de las dos naturalezas unidas, y de sus propiedades específicas, el

---

[16] Cf. p. 635.

salvador Jesu-Cristo las habría juntado en la única persona (divina), a raíz del Bautismo. Por su humanidad Jesús sería Hijo del Espíritu que le había asumido. Y viceversa. Los efectos nuevos que aparecieron a raíz del Bautismo : los milagros, la doctrina nueva, y a la postre la infusión del Espíritu sobre la Iglesia, serían del Padre.

Los Monarquianos son muy poco explícitos. Aportan sólo una luz indirecta, y no esclarecen hasta qué punto la comunión del Espíritu afectó en el orden dinámico a la humanidad de Jesús para su Economía soteriológica, como fundador de la Nueva Ley y manantial de un nuevo Espíritu.

* * *

Los valentinianos discurrieron mucho sobre el Jordán. S. Ireneo apunta varias veces la finalidad por ellos atribuída al Bautismo. Sobre todo, cuando señalan los efectos que se le siguieron. El Cristo Superior (Espíritu Santo) bajó sobre Jesús — el hombre de la Economía — y le comunicó su *virtud* y *nombre* : « ut mors per hunc evacuaretur, cognosceretur autem Pater per eum Salvatorem (Superiorem) » [17].

Igual que a Ireneo [18], la victoria de la Muerte se les presentaba como un triunfo personal del Verbo sobre el príncipe de este mundo, aquí y en el Hades : como liberación de la cautividad injustamente retenida a raíz del pecado de Adán. Una tal doble victoria, en la tierra y en el Hades — aquí entraba el docetismo gnóstico — sólo era factible mediante un elemento mortal, mas no material. El Salvador no podía asumir un elemento insalvable. Hubo de asumir uno singularmente fabricado — de substancia inmaterial — para someterse a la Muerte, en Sí y en sus representados. La singular dispensación del cuerpo no-material y sensible (= pasible) de Jesús se orienta en gran parte hacia la Muerte, para liberar a las Iglesias cautivas en el Hades.

En gran parte. Porque la muerte física no explica toda la soteriología de Jesús. Tenía también su misión en este mundo, anunciar el Evangelio del Padre. El Espíritu Santo hubo de penetrarle el alma y la mente, ungiéndole y habilitándole para la predicación del Evangelio, y dotarle de poder taumatúrgico.

Sólo a raíz del Bautismo, comenzó el Señor a hacer milagros, anunciando el Evangelio, la Economía del Dios Ignora-

---

[17] Iren III, 16, 1.
[18] Cf. *Epid.* 78.

do hasta entonces de los hombres. Tanto los milagros como la Buena Nueva eran esenciales para la Salud de la Iglesia. Cristo preparaba a los suyos para inaugurar la Ley fundada en la Economía de Dios Padre.

A pesar de hallarse personalmente iluminado sobre su propia dignidad, y dotado del poder taumatúrgico para cohonestar su mesianidad, Jesús no se manifestó claramente en vida, como Hijo de Dios. De lo contrario el príncipe de la Muerte hubiera evitado su muerte, previniendo la persecución de los judíos; bien persuadido de que si fuera el Hijo de Dios causaría su ruina, liberando a los cautivos del Hades. Lo propio significan las tentaciones del desierto: un intento malogrado de esclarecer si en efecto Jesús era el Hijo de Dios.

De esta forma Jesús se presentaba en una Economía ambigua, preliminar indispensable a la pasión y muerte, a fin de triunfar del demonio. La Economía de la Salud habría de inaugurarse definitivamente, luego de resucitado, con la efusión del Espíritu sobre los Apóstoles.

El Bautismo valentiniano del Jordán, tal como le denuncia s. Ireneo, se orienta exclusivamente hacia la humana Salud, sin distinción especial entre espirituales y psíquicos. La victoria sobre la Muerte había de interesar a ambas Iglesias. Lo mismo la predicación y milagros del Señor, y en general la actividad pública. Los hombres eran aún incapaces de entender en su verdadero valor el mensaje de Cristo. Hasta la efusión del Espíritu vivían según la Antigua Ley, sin distinción práctica entre espirituales y psíquicos.

S. Ireneo no parece haber descubierto una teología especial en los efectos del Bautismo valentiniano del Jordán. La heterodoxia de sus adversarios se limitaba a la extraña constitución cristológica, sobre que discurrían, distinguiendo entre el Verbo, el Cristo o Espíritu, y Jesús.

Clemente Alejandrino, por el contrario, da a entender la importancia del Bautismo del Jordán en la teología contemporánea [cf. *ET* 16], y recoge abigarrados fragmentos de valor excepcional que iluminan la mentalidad valentiniana desde nuevos puntos de vista: en particular, su ideología sobre los efectos del Bautismo de Jesús.

El Verbo no requiere redención. Pero Jesús la necesitaba. El Bautismo en Espíritu le vino a redimir en cuanto hombre. También los ángeles fueron redimidos junto con Jesús en el Jordán. El Salvador no fué bautizado en beneficio suyo particular, ni sólo a favor de los hombres, sino también a favor de los

ángeles. La Salud afectará un día igualmente a hombres y ángeles. En el Bautismo del Cristo Superior y de sus ángeles fueron también salvos « por predestinación » los hombres. En el Jordán han de serlo igualmente.

En rigor, solo el hombre necesita ser liberado de la región de muerte, y estado de división en que vive. Pero la comunidad de intereses induce al ángel con quien fué creado en Cristo/Sophia (= Anthropos/Ecclesia), a bautizarse por el hombre. Jesús arrastró en su propio Bautismo, de manera invisible, a los ángeles satélites del Cristo Superior, en favor de los hombres.

> Pero como nosotros (hombres) éramos los divididos, por eso se bautizó Jesús, para dividir lo indivisible (τὸ ἀμέριστον μερισθῆναι), hasta que nos úna a ellos (los ángeles) dentro del Pleroma. A fin de que nosotros, los muchos, hechos una cosa, nos mezcláramos todos al Uno (Cristo/Sophia) dividido a causa de nosotros [19].

La división de lo indivisible puede significar dos cosas : la división del Espíritu Santo (Cristo Superior), o la de la Iglesia Angélica. En otros términos, la distribución del Espíritu Santo a todos y cada uno de los hombres espirituales, como principio de su Iluminación, santidad y unidad final (con los ángeles). O también la designación práctica, en el Jordán, de cada uno de los ángeles espirituales, para sus hombres respectivos ; a fin de que — en virtud del Bautismo de Jesús — junten desde aquel momento su suerte (uno con una, un ángel con un hombre) hasta la consumación matrimonial del Pleroma.

La letra gnóstica consiente ambas concepciones. Pero hay aún más.

El Salvador, como Angel del Pleroma, arrastró consigo afuera a los ángeles espirituales. Y con ellos bajó sobre Jesús en el Jordán. Los ángeles tenían la misión de enderezar a los miembros dispersos y muertos de la Iglesia terrena, miembros un día y porción de la Iglesia angélica. El Cristo Superior les ha interesado en nuestra redención. Porque en sentido muy verdadero necesitan de nosotros para vivir en integridad y entrar nuevamente en el Pleroma [20].

El Jordán esconde una dimensión doble. Jesús se bautiza *en su naturaleza humana* haciéndola instrumento de salud para sus hermanos los hombres. Pero en los designios de Dios, la

---

[19] *ET* 36, 2.

[20] Cf. omnino *ET* 35, 1-4.

Salud humana iba implícita en la Unción del Pleroma. El Bautismo del Jordán realiza por tanto la Salud de los hombres, en bien de la Salud universal. A fin de reintegrar en absoluto las cosas al estadio que tuvieron antes de la división inicial entre Cristo y Sophia, entre la Iglesia angélica y la humana. Directamente Jesús salvará a los hombres. Indirectamente a los ángeles. Salvados los hombres espirituales, se redime Sophia Achamot reintegrándose al Salvador. La Salud interesa en último plano al Salvador. Dios había escogido la Economía del Pleroma, con la caída y división de Sophia, para comunicar a los hombres — numéricamente muchos — la propia Visión en el reino de la Unidad. La Economía se abre y se cierra en Dios.

Junto al aspecto básico del Bautismo del Jordán señalemos algunos elementos de orquestación, de mayor o menor interés.

Jesús es bautizado en el Nombre Invisible Total (= el Cristo Unigénito), de que son letras y porciones infinitesimales los ángeles. En el Jordán se bautizó mi ángel particular, fuí redimido en él; su bautismo ratificó en mi favor la predestinación que desde el Pleroma poseía. El Jordán me interesa personalmente. por ser bautismo de mi ángel. Y no simplemente por haberme yo luego bautizado a ejemplo de Jesús.

En realidad, el Bautismo de Redención que *algunos* valentinianos conferían a sus adictos, dramatizaba de manera ritual (mística, o mistérica) la comunión del ángel con el hombre. Un espécimen matrimonial evocaba la comunidad de vida a que son llamados el hombre y su ángel, desde el momento de la Iluminación. Más que el hombre al recibir la Redención, hace su ángel por él. Algunos denominaban tal rito *Bautismo por los muertos* atentos a su simbolismo angélico. Se presumía que los ángeles (οἱ ζῶντες) se bautizaban en favor de sus hombres (= los muertos), para liberarlos del sueño y muerte en que viven y llamarlos a la comunión de su misma vida. Los documentos valentinianos sobre el particular abundan.

El Bautismo valentiniano del Jordán, aparece alguna vez en relación con el nacimiento y pasión de Jesús. El nacimiento de Jesús deshizo el Hado, hasta él dominante en el mundo. La Pasión liberó al hombre de las pasiones; sin duda, por introducirle mediante la muerte y resurrección gnóstica a un estadio de impasibilidad, superior a todo desorden. El Bautismo de Jesús nos libró del fuego [21]. El documento alude prob. al fuego, que como espada llameante en manos del Querubín, o como torrente

---

[21] *ET* 76, 1.

ígneo cierra el paso al paraíso y se interpone durante el vuelo póstumo del individuo a los cielos. En virtud del Bautismo del Jordán, el espiritual queda asegurado no simplemente contra las potestades malignas — efecto parcial de la Redención angélica o Gnosis — sino aun contra el tormento del fuego (sea material o psíquico). El interesado le atraversará sin recibir daño. Jesús recibió sobre sí al Espíritu, acompañado quizá de algún fenómeno ígneo, para librarnos del fuego inmaterial que destruye a los hombres hílicos, y purifica dolorosamente a los psíquicos muertos en desorden.

El Jordán se sitúa en medio del nacimiento y de la pasión. Hace con ellos unidad, por cuanto interesa directamente a la naturaleza humana de Jesús. Constituye el centro de su vida. A partir del cual es el hombre asumido como instrumento de Salud colectiva o eclesial. La dimensión soteriológica del Jordán no puede medirse por la sola actividad pública : ni por la predicación del Evangelio, ni por los milagros. Ha de medirse sobre todo por la causalidad eclesiológica, mediante la infusión del Espíritu Santo por Cristo redivivo. Entre el Jordán y el Cenáculo, la humanidad de Jesús actúa a medias ; aún ha de ser espiritualizada por entero. La pasión y muerte son para ello necesarios. Los efectos del Espíritu se consuman en Jesús mediante la Resurrección. Este hiato separa claramente las dos grandes Economías de la Antigua y Nueva Ley. La antigua, dominada por el Espíritu profético. La Nueva, por el de Adopción.

El momento del Bautismo en la vida de Jesús, a los treinta años de su vida, XII meses antes de su muerte, simboliza muy bien la historia del Universo. Recuerda el drama soteriológico del Pleroma, luego de constituídos los treinta Eones (imagen de los 30 años nazarenos). Y divide las dos fases también simbólicas de la formación individual de Jesús (treinta años) y de la formación de la Iglesia, a los XXX meses del Jordán. Jesús concentra, sobre todo en unidad con la Iglesia humana y angélica, la Economía del mundo. Prenunciado en el Salvador del Pleroma, mucho mejor que en el Verbo conservador del mundo, realiza sensiblemente aquella unidad eónica del Cristo y de su Espíritu, del Hombre y de su Iglesia. Y todavía mejor que en la Encarnación, en el Bautismo del Jordán. Porque sólo aquí entra en juego, dentro de su humanidad, el Pleroma divino simbolizado en el Logos y Cristo Superior de un lado, y en las dos Iglesias angélica y humana de otro.

La teología valentiniana del Bautismo de Jesús, audaz en muchos puntos, esconde indudable riqueza y hondura. Pone en

juego todos los grandes elementos de la Economía de la Salud: la Gnosis del Padre, la Iluminación individual y eclesial de los hombres, representados en Jesús, y de los ángeles satélites del Cristo. Subraya las dos virtualidades — en cuanto Verbo y en cuanto Cristo — del Hijo de Dios. Vincula a la soteriología humana toda la Dispensación, desde el Pleroma hasta el propio Kosmos sensible. Destaca las dos dimensiones sensible y celeste del hombre, a semejanza del matrimonio Cristo/Iglesia, anterior al mundo. Da verdadero relieve a la Muerte y Resurrección de Jesús. Si descuida, en favor de los hombres espirituales, la suerte de los materiales; y mediatiza la soteriología de los animales, lo hace quizá por el optimismo aristocrático de la *religio mentis*, muy fácil en la atmósfera pagana de los siglos primeros. Y también, por el empeño inconsciente de dar a la doctrina cristiana un signo de valor definitivo, de triunfo absoluto. En el cual el número hace muy poco, y queda lo más a la perspectiva luminosa del único mundo verdadero. En la región de la unidad, el individuo adquiere las medidas del Espíritu. Y deja atrás en la nada, los valores un día necesarios para su formación.

Cotejando ahora la Unción cósmica de los eclesiásticos con la valentiniana del Cristo, salta a la vista su diferencia. Los valentinianos han dejado escapar la Unción del Verbo σωτήρ en el sentido estoico y filoniano, para urgir el significado cristiano del Santo Espíritu, Unción del Verbo. Lo prueba su aplicación al Pleroma, como final del drama soteriológico de los Eones: su relación estricta a la santidad y visión de Dios. El Pleroma se salva mediante la Incorruptibilidad paterna derivada a los Eones por visión. Es obra exclusiva del Espíritu Santo que les habilita al Conocimiento del Padre. Entre eones una unción meramente natural, cósmica, no tendría sentido.

La Unción del kosmos sensible por obra del Verbo creador o salvador, iba prob. implícita en la creación de Sophia. Aun entonces, con mucha verosimilitud, el principio físico que conserva el Kosmos reside en la Sabiduría y en sus gérmenes, mucho más que en la acción inmediata del Demiurgo y de sus ángeles. Para los valentinianos solo lo divino (la Iglesia inmanente) legitimaba la creación y la conservación del mundo sensible. Sophia actuaba en silencio, sin dar lugar a la dispersión de fuerzas, natural en un mundo sometido a potencias contrarias. Que el efecto de su actividad sobre el Kosmos no se orientara directamente a la visión, importa poco. La Sabiduría, en sí compleja, tuvo sin duda efectos múltiples: y como se manifestó secretamente entre

los que poseían la Unción del AT — reyes, sacerdotes y profetas — pudo también secretamente actuar como principio de salud física para el mundo. Sobre todo si el Señor lo hizo todo en su Sabiduría.

Los valentinianos mantuvieron el vocablo Cristo, aun para el Mesías judío, el Cristo Animal hijo del Demiurgo. Mas no teorizaron sobre él. Le concibieron siempre como un Cristo de tercera categoría, hecho a imagen del Cristo Superior y del Salvador futuro. Hábiles exegetas, asimilaban lo judío, a veces por comodidad, otras para cohonestar su terminología y justificar la coherencia de su doctrina, o por simple compromiso. Quienes llamaban despectivamente al Demiurgo *Rey*, y se creían de una raza ἀβασίλευτος « ingobernable, no sujeta al rey », nunca se creyeron obligados a declarar la Unción con que el Demiurgo consagró a su hijo por Mesías. Tal Unción no santificaba, ni habilitaba a la Gnosis del Padre.

* * *

El estudio del Bautismo de Jesús domina ampliamente la teología valentiniana de la Unción, lo mismo en el Pleroma, que en el propio Jesús de Nazaret. La aparición del Espíritu Santo entre los Eones equivale a la Unción del Logos. Sobre la humanidad de Jesús desciende en el Jordán el mismo que había ungido al Verbo Eón. En el Jordán se repite y completa, con una perspectiva humana eclesiológica, la Unción del Pleroma. Jesús era el Verbo. Ungido en cuanto hombre por el Padre en el Espíritu, quedaba constituído Cristo, como el Cristo Superior : pero con una Unción, que había de invadir gradualmente la carne humana, para un día por su medio ungir — santificando e iluminando — a los demás hombres.

En virtud de la Unción de la Iglesia, se preparaba la comunión humano-angélica, resp. la comunión Cristo/Sophia, o Anthropos/Ecclesia. La Economía de la Salud se consumará con el regreso al Pleroma. Nuevamente el Cristo Total, con su Iglesia de los ángeles y de los hombres, será bañado en el Espíritu Virginal.

Será el Bautismo definitivo del Hijo (Cristo/Iglesia). La benignidad (χρηστότης) del Padre hará la unidad de todos, ángeles y hombres.

BIBLIOGRAFIA

Abulfeda, *Historia anteislamica*, ed. Fleischer, Leipzig 1831.
Acta Apostolorum Apocrypha, edd. R. A. Lipsius - M. Bonnet I-II, Leipzig 1891-1903.
Acta Archelai, Hegemonius, ed. Ch. H. Beeson, GCS [16. Bd.] 1906.
Acta Iohannis, AAA II/1.
Acta Martyrum Selecta, ed. O. Gebhardt, Berlin 1902 ; cf. Krueger G.
Acta Philippi, AAA II/2.
Acta Thaddaei, AAA I.
Acta Thomae, AAA II/2.
Adam A., *Texte zum Manichaeismus*, Berlin 1954.
———, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Berlin 1959.
Adam K., *Die Lehre vom hl. Geiste bei Hermas und Tertullian*, ThQ 88, 1906, 36-61.
Aeby G., *Les Missions divines de S. Justin à Origène*, Fribourg Suisse 1958.
Aëtius, *Placita philosophorum*, ed. H. Diels, *Doxographi Graeci*.
Afraates, ed. J. Parisot, Patrologia Syriaca I/1-2, Paris 1894-1907.
Agrapha, ed. et comment. A. Resch, [TU Bd. 30/3-4] 1906.
Agobardo s., *Liber adversus dogma Felicis Urgellensis*, PL 104, 29-70.
s. Agustin, *Opera*, PL 32-45.
———, *de civitate Dei*, edd. B. Dombart et A. Kalb CC [47-48] 1955.
———, *de Genesi ad litt. lib. XII*, PL 34.
———, *Enarrationes in Psalmos*, edd. E. Dekkers - I. Fraipont CC [voll. 38-40] 1956.
———, *de Trinitate*, PL 42 ; ed. L. Arias [BAC vol. 39].
Alcuino, *Adversus Felicis haeresin*, PL 101, 87-120 ; *Contra Felicem Urgellitanum epis. libb. VII*, ibid. 119-230 ; *Adversus Elipandum libb. IV*, ibid. 231-300.
Aleith E., *Paulusverständnis in der alten Kirche*, Berlin 1937.
Alès A. d', *La théologie de Tertullien*, Paris 1905.
———, *Le mot oikonomia dans la langue théologique de s. Irénée*, Rev. des Études grecques 32, 1919, 1 ss.
———, *La doctrine de l'Esprit en s. Irénée*, RSR 14, 1924, 497-538.
Alexander Lycopolitanus, Tractatus de placitis Manichaeorum PG 18, 411-448 ; ed. A. Brinkmann *BT* Leipzig 1895.
Allberry C. R. C., *A Manichaean Psalm-Book*. Part II., Stuttgart 1938.
Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, ed. A. Harnack [TU 1,3] 1883.
Ambelain R., *La notion gnostique du Démiurge dans les Écritures et les traditions Judéo-Chrétiennes*, Paris 1959.

Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, ed. A. Souter, [CSEL vol. 50] 1908.

Ambrosio s., *Explanatio Symboli — De Sacramentis — De Mysteriis — De Paenitentia — De excessu fratris — De obitu Valentiniani — De obitu Theodosii*, ed. Faller O., [CSEL vol. 73] 1955.

———, *Expositio Evangeli secundum Lucam. Fragmenta in Esaiam*, ed. M. Adriaen CCL XIV, Turnholt 1957.

———, *Exaemeron libri VI*, CSEL 32/1 ed. C. Schenkl, 1897.

Ammonio, cf. Cramer I. A.; Devreesse R., Chaînes exégétiques col. 1232.

Andreas F. C. - Henning W., *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan* I-III, Berlin 1932-34.

Andresen C., *Justin und der mittlere Platonismus*, ZNW 44 (1952-3) 157-195.

———, *Logos und Nomos — Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.

Anrich G., *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen 1894.

Ansaldi C. I., *De baptismate in spiritu sancto et igne*, Mediolani 1752.

Apocalypsis Eliae, cf. Steindorff G.

Apocalypsis Esdrae = 4 *Esdrae*

Apocalypsis Petri, cf. Dieterich A., *Nekyia*.

Apokryphon Iohannis, cf. Till W.

Aponio, *Explanationes in Canticum Canticorum*, edd. H. Bottini et J. Martini, Roma 1843: PLS 1, 799-1031.

Aretas, *Comm. in Apoc.*, apud Oecumenium, *Comm.*, ed. F. Morellus, Paris 1631 tom. II.

Ariston de Pella, cf. Conybeare F. C.

Aristoteles, *Opera*, ed. E. Bekker I-III, Berlin 1831.

Aristoteles pseudo, *de Mundo*, ed. W. L. Lorimer, Paris 1933.

Arnobio, *Adversus Nationes*, ed. A. Reifferscheid CSEL [vol. 4.], 1875.

Arnou R., *Le thème néoplatonicienne de la contemplation créatrice chez Origène*, Gregorianum 13 (1923) 271 ss.

Ascensio Isaiae, ed. A. Dillmann, Lipsiae 1877.

———, Traduction, Introduction et Notes par E. Tisserant, Paris 1909.

s. Atanasio, *Athanasius Werke*, ed. H.-G. Opitz III/1; II/1, Berlin 1934-1941.

———, *Epistolae ad Serapionem*, PG 26, 529-676: vers. franc. de J. Lebon SCh 15.

———, *Oratio contra Gentes* PG 25, 3-96; *Oratio de Incarnatione Verbi* PG 25, 95-198: vers. franc. de Th. Camelot CSh 18.

———, *The Orations Against the Arians*, ed. W. Bright ed. 2., Oxford 1884.

Atanasio pseudo, *de Trinitate* LL. X-XII [Expositio fidei catholicae. Professio arriana et confessio catholica. De Trinitate et de Spiritu Sancto] recognovit M. Simonetti, Bononiae 1956.

Atenagoras, *Libellus* (Supplicatio) *pro christianis*, ed. E. Schwartz [TU 4/2] 1891; ed. E. Goodspeed (*Die ältesten Apologeten* 314 ss.), Göttingen 1914.

———, *De resurrectione cadaverum*, ed. E. Schwartz [TU 4/2] 1891.

AUCHER J. B., *Severiani Gabalorum episc. Emesensis Homiliae*, Venetiis 1827.
AUDET TH.-A., *Orientations théologiques chez S. Irénée*, Traditio I (1943) 15 ss.
AUDET J.-P., *La Didaché. Instruction des apôtres*, Paris 1958.
AURELIO MARCO, cf. Marco Aurelio.

BALANOS D. S., *Zum Charakterbild des Kirchenhistorikers Eusebius*, ThQ 116, 1935, 309-22.
BARBEL J., *Christos Angelos*, Bonn 1941.
———, *Christos Angelos. Die frühchristliche und patristische Engelchristologie im Lichte der neueren Forschung*, Liturgie und Mönchtum 21 (1957) 71-90.
BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur* voll. I-V, Freiburg i.Br. 1913-1932.
BARDY G., *Expressions stoïciennes dans la 1ª. Clementis*, RSR 12, 1922, 73-85.
———, *Saint Justin et la philosophie stoïcienne*, RSR 13, 1923, 491-510; 14, 1924, 33-45.
———, *Paul de Samosate*, nouvelle édition, Louvain 1929.
———, *Recherches sur S. Lucien d'Antioche et son École*. Paris 1936.
BARLAAM CALABRO, *Epistole grecche*, ed. G. Schirò, Palermo 1954.
BERNABÉ PSEUDO, *Epistola*, Cf. Funk, Patres Apostolici.
BARNARD L. W., *Matt. III.* 11/*Luke III.* 16 JTS (NS) 8 1957, 107.
BARRET C. K., *The Holy Spirit in the Gospel Tradition*, London 1947.
BARTH C., *Die Interpretation des N.T. in der valentinianischen Gnosis*, [TU 37/3] 1911.
BARTHÉLEMY D., *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante*. RB 60, 1953, 18-19.
BARTSCH H. W., *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien*, Gütersloh 1940.
BARUCH, Apocalipsis siriaco (= 2 Bar.), Kautzsch II 413-446; Apocalipsis griego (= 3 Bar.), Kautzsch II 448-457.
———, cf. Violet B.
BASILIDES (gnóstico), Cf. W. Völker, *Quellen* ... 38-57; — A. Hilgenfeld, *Ketzergesch.* 195-230.
s. BASILIO, *de Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche [SCh 17], 1945.
———, *Homiliae in Psalmos* PG 29, 209-494; *Homiliae in Hexaëmeron*, ed. St. Giet [SCh 26], 1949.
s. BASILIO - EUSTACIO, *In Hexaemeron* latina translatio, edd. E. Amand de Mendieta et Stig Y. Rudberg [TU Bd. 66], 1958.
BATIFFOL P., *Studia patristica*, études d'ancienne littérature chrétienne, Paris 1889-1890.
BAUER W., *Griechische-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur*, 4. Aufl., Berlin 1952.
———, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909.

Bauer J. B., *Sermo peccati.* Hieronymus und das Nazaräerevangelium, Bibl. Zeitschrift NF 4, 1960, 122-128.
Baur F. C., *Das manichäische Religionssystem*, Tübingen 1831.
———, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835.
Baynes Ch. A., *A Coptic Gnostic treatise contained in the Codex Brucianus*, Cambridge 1933.
Beausobre I. de, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme I-II*, Amsterdam 1734-1739.
Beck E., *Des Heil.Ephraem des Syrers Hymnen Contra Haereses* CSCO voll. 169-170 = Scriptores Syri voll. 77-78, Louvain 1957.
———, *Die Theologie des Hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, Romae 1949.
———, *Ephraems Reden über den Glauben*, Romae 1953.
Bender W., *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, München 1961.
Bengsch A., *Heilsgeschichte und Heilswissen*, Leipzig 1957.
Benoit A., *Le Baptême chrétien au second siècle*, Paris 1953.
Benz E., *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932.
Berkhof H., *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* (diss.), Amsterdam 1939.
Bertrand Fr., *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris 1951.
Bertrand G., Ἱκανός *in den griechischen Uebersetzungen des ATs als Wiedergabe von* schaddaj, ZAW 70, 1958, 20 ss.
Beumer J., *Die altchristliche Idee einer praeexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung*, Wiss. und Weisheit 9, 1942, 19-32.
Bickerman E. J., *The Name of Christians*, Harv. Theol. Rev. 42, 1949, 109 ss.
Bidez J. - Cumont Fr., *Les Mages Hellénisés.* Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque I-II, Paris 1938.
Bietenhard H., *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951.
Bigg Ch., *The Christian Platonists of Alexandria* 2. ed., Oxford 1913.
Blass Bl., Χρηστιανοί — Χριστιανοί Hermes 30, 1895, 465 ss.
Boismard M. E., *Critique textuelle et citations patristiques*, RB 57, 1958, 388 ss.
Bonhoffer A., *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart 1894.
———, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart 1890.
Bonsirven J., *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ I-II*, Paris 1935.
Bonwetsch G. N., *Die Theologie des Irenaeus*, Gütersloh 1925.
———, *Das slavische Henochbuch* [TU 44/2] 1922.
———, *Theologie des Methodius von Olympus*, Berlin 1903.
Bornemann J., *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christl. Theologen der vier ersten Jahrhunderte*, Leipzig 1896.
Bornkamm G., *Mythos und Legende in den Apokryphen Thomas-Acten*, Göttingen 1933.

BOSSE F., *Der präexistente Christus des Justinus Martyr, eine Episode aus der Geschichte des christologischen Dogmas* (Inaug.-Diss.), Greifswald 1891.

BOUCHÉ-LECLERQ A., *L'Astrologie grecque*, Paris 1899.

BOUILLET M. N., *Les Ennéades de Plotin* I-III, Paris 1857-1861.

BOUSSET W., *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907.

———, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom*, Göttingen 1915.

———, *Kyrios Christos* 2. ed., Göttingen 1921.

———, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* 3. ed., Tübingen 1926.

BOYANCÉ P., *Études sur le Songe de Scipion*, Bordeaux 1936.

BRAUN F.-M., *L'Énigme des Odes de Salomon*, Revue Thomiste 57 (1957) 597-625.

———, *Qui ex Deo natus est* (Jean 1. 13), Mélanges Goguel pp. 11-31.

———, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, Paris 1959.

BRÉHIER E., *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908.

BRIGHTMAN F. E., *The Prayer of St. Polycarp and its concluding Doxology*, JTS 23, 1922, 391-392.

Brucianus Codex, Cf. Baynes; GCS Kopt.-gnost. Schr. ed. C. Schmidt.

BUDDEUS JOH. FR., *De origine dignitate et usu nominis Christiani*, Jenae 1711.

BUDGE E. A. W., *Coptic apocrypha*, London 1913.

BUFFIÈRE F., *Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque*, Paris 1956.

BURCH V., *The Literary Unity of the Ascensio Isaiae*, JTS 20, 1918, 17-23.

BURGHARDT W. J., *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Washington 1957.

CAMELOT TH., *Ignace d'Antioche: Lettres. — Lettre et Martyre de Polycarpe de Smyrne* 2. éd., SCh vol. 10.

CAMPENHAUSEN HANS v., *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums*, SBHAW Phil. Hist. Kl. 1957, 3.

CANDIDO arriano, *de generatione divina*, ed. Henry P. (Hadot P.), SCh 68 pp. 106-124; *epla* (*II*) *ad M. Victorinum* pp. 176-182.

———, *de generatione divina* PL 8, 1013 C-1020 B; *epla. ad M. Victorinum*, PL 8, 1035 D-1040 A.

CANIVET P., cf. Teodoreto de Ciro.

CASEY R. P., *The* Excerpta *of Clement of Alexandria*, London 1934.

CECCHELLI C., *Il nome e la setta dei Cristiani*, Riv. di Arch. Crist. 31, 1955, 55 ss.

CERFAUX L., *L'antinomie paulinienne de la vie apostolique*, Mélanges Lebreton I. 221-235.

CHADWICK H., *Origen, Contra Celsum*, Cambridge 1953.

Charles R. H., *The Ascension of Isaias*, London 1900.
———, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908.
———, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Oxford 1913.

Chevallier M.-A., *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris 1958.

Ciceron M. T., *Opera omnia*, ed. C. Fr. A. Nobbe, Lipsiae 1927.

s. Cipriano, *Opera*, ed. G. Hartel CSEL III, 1868-1871 ; PL 4.

s. Cipriano pseudo, *De Pascha computus*, ed. Hartel CSEL III (1871).
———, *De rebaptismate*, ed. G. Rauschen [FlP fasc. XI], Bonnae 1916.
———, *Sermo de centesima, sexagesima, trigesima*, ed. R. Reitzenstnie ZNW 15, 1914, 74 ss. ; PLS 1, 53-67.

s. Cirilo Al., *Opera*, ed. J. Aubert PG 68-77, Paris 1859.

s. Cirilo de Jerusalén, *Catecheses*, PG 33, 332-1060 ; *Catecheses mystagogicae*, ed. J. Quasten [FlP 7], Bonn 1935.

Claudiano Mamerto, *De statu animae*, ed. Engelbrecht CSEL XI, 1885.

Clemente Alejandrino, *Opera*, PG 8-9 ; ed. O. Stählin GCS [Bd. 12. 15. 17. 39], 1905-1936.
———, *Le Protreptique*, ed. Mondésert-Plassart [SCh 2], 1949.
———, *Le Pédagogue, livre I.*, edd. H. I. Marrou-M. Harl [SCh 70], 1960.
———, *Les Stromates*, Strom I. ed. Mondésert-Caster [SCh 30], 1951 ; Strom. II ed. Camelot-Mondésert [SCh 38], 1954.
———, Cf. *Excerpta ex Theodoto*.

s. Clemente Romano, *Epistula ad Corinthios*, ed. J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers I/1-2 ; Fr. X. Funk, Patres Apostolici.

II Clementis Epla., Cf. Patres Apostolici, ed. Funk vol. I ; Knopf R.

s. Clemente Romano pseudo, *Homiliae*, ed. A. R. M. Dressel PG 2, 19 ss. ; ed. B. Rehm [GCS Bd. 42], 1953.
———, *Recognitiones*, ed. E. G. Gersdorf PG 1, 1201 ss.

Cohn L. - Heinemann I., *Philo's Werke* I-VI, Breslau 1909-1938.

Collomp P., *Une source de Clément d'Alexandrie et des homélies pseudoclémentines*, Rev. de Philologie et Littérature et d'Histoire anciennes 37, 1913, 19 ss.

Congar Y. de, *Ecclesia ab Abel*, Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf 1952.

Connolly R. H., *The Doxology in the Prayer of St. Polycarp*, JTS 24, 1923, 144-146.

Constitutiones Apostolorum, cf. Funk F. X.

Conybeare F. C., *The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila*, Anecdota Oxoniensia, Classical Series 8, Oxford 1898.
———, *Huschardzan*, Viena 1911.

Corbin H., *Le temps cyclique dans le Mazdéisme*, Eranos-Jahrbuch 1951 (Band XX) 149-217.

Corderius B., *Symbolarum in Mt. tomus II.*, Tolosae 1647.

Cornélis H., *Les fondements cosmologiques de l'Eschatologie d'Origène* (Diss.), Paris 1959.

Corpus Hermeticum, edd. A. D. Nock et A. J. Festugière (voll. 1-4), Paris 1945-1954.

Corssen P., *Monarchianische Prologe zu der vier Evangelien*, [TU 15/1] 1896.

Courcelle P., *Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster*, VC 13, 1959, 133-169.

Cramer I. A., *Catenae graecorum PP. in Novum Testamentum*, Oxonii 1844.

Cramer J. A., *Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht*, ZNW 2, 1901, 300 ss.

Crehan J., *The Dialektos of Origen and John* 20: 17, Theol. Stud. 11, 1950, 368-372.

Crisipo, Cf. SVF II.

s. Crisologo Pedro, *Opera*, ed. S. Pauli PL 52.

s. Crisostomo Juan, *Opera*, PG 47-64, ed. de Montfaucon ; PG 57-58, ed. Fields.

———, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, ed. A. Wenger [SCh 50] 1957.

s. Crisostomo pseudo, *Elogio de Juan Bautista*, cf. Budge, Coptic apocrypha.

———, *Trois Homélies dans la Tradition d'Origène*, ed. P. Nautin [SCh 36] 1953.

Cromacio de Aquileya, *Tractatus XVII in Evangelium Matthaei*, ed. Braida PL 20, 327-368.

Cross F. L., *St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments*, London 1951.

Crouzel H., *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

Cullmann O., *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957.

———, *Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le Christianisme primitif*, Neuchâtel 1947.

Dalman G., *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898.

Damaskus-Schrift die, ed. L. Rost, Berlin 1933.

Daniélou J., *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1957.

———, *L'état du Christ dans la morte d'après Grégoire de Nysse*, Hist. Jahrbuch 77, 1958, 63-72.

———, *Les Douze Apôtres et le Zodiaque*, VC 13, 1959, 14-21.

Deissmann A., *Licht vom Osten* [4], Tübingen 1923.

Devreesse R., *Chaînes exegétiques grecques*, Dict. Bible, supplément I. coll. 1084-1233.

Dhôtel J. Cl., *La sanctification du Christ d'après Hébreux* 2, 11 (I), RSR 47, 1959, 515-543.

Diatessaron Tatiani, cf. Zahn Th., FzGK vol. I, Erlangen 1881.

Dibelius M., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1926.

———, *Der Hirt des Hermas*, Tübingen 1923.

Didascalia et Constitutiones Apostolorum, ed. F. X. Funk voll. 2. Paderborn 1905.

Didimo Alejandrino, *de Trinitate* PG 39, 269 ss. ; *de Spiritu Sancto* (vers. lat. de s. Jerónimo) ibid 1033 ss.

Diekamp Fr., *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster i.W. 1907.
Dieterich A., *Abraxas.* Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums, Leipzig 1891.
———, *Eine Mithrasliturgie*, ed. 3, Leipzig 1923.
———, *Nekyia.* Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, ed. 2, Leipzig 1913.
Dillmann A., cf. *Ascensio Isaiae.*
Diogenes Laercio, *Vitae philosophorum*, ed. R. D. Hicks I/II, London 1931-1938.
Diogneto, *Anónimo dirigido a* —, ed. I. Marrou SCh 33, Paris 1951.
Dioniso pseudo, *Opera*, ed. B. Cordier PG 3.
———, *de divinis nominibus*, ed. Pera C., Taurini 1950.
———, *De caelesti hierarchia*, edd. G. Heil - R. Roques-M. de Gandillac [SCh 58] 1958.
Dobschuetz E. von, *Das Kerygma Petri* [TU 11/1] 1893.
Dodds E. R., *Numenius and Ammonius*, cf. Les Sources de Plotin, pp. 1-32 : ad voc. Plotino.
Doelger F. F. J., *Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit. Ichthys I/II*, Münster i.W. 1910 (1928) — 1922.
———, *Der Heiland*, AuC VI. 241-72.
———, *Unsere Taube Haus*, AuC II (1930) 41-56.
———, *Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua-Vision*, AuC III (1932) 177-188.
Doerrie H., *Porphyrios' Symmikta Zetemata*, München 1959.
Doresse J., *Le refus de la Croix : Gnostiques et Manichéens*, La Table Ronde 120, 1957, 89-97.
———, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris 1958 ; = *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, London 1960.
———, *L'Évangile selon Thomas*, Paris 1959.
Drower E. S., *The mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford 1937.
———, *The Secret Adam. A study of Nasoraean Gnosis*, Oxford 1960.
Drummond J., *Philo Judaeus* 2 voll., London 1888.
Dupont J., *Gnosis.* La Connaissance religieuse dans les Epîtres de S. Paul, Louvain 1949.
Dupont-Sommer A., *Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, Tübingen 1960.
Dutheil M., *Le baptême de Jésus*, FrancLA 6 (1955 s.) 85-124.

Edsman C. M., *Le Baptême de feu*, Uppsala 1940.
s. Efrén, *Opera*, ed. Assemani I/VI, Roma 1732-1746.
———, Cf. Beck E.
Eisler R., *Weltenmantel und Himmelszelt* voll. *I-II.*, München 1910.
Eliade M., *Le Temps et l'Eternité dans la Pensée Indienne*, Eranos-Jahrbuch 1951 (Bd. XX) 219-252.
Epilando, *Epistolae* PL 96, 859-882 ; ed. Dümmler MGH (Epist. IV) 300-308.
———, *Epla. de adoptione Alcuino*, MGH ib. 301-307.

ELZE M., *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960.
ENGELHARDT M. VON, *Das Christentum Justins des Märtyrers*, Erlangen 1878.
ENOC (= Henoch) eslavo, cf. Bonwetsch N.; Vaillant A.
ENOC Etiópico (= Liber Henoch), ed. princeps Dillmann A., Lipsiae 1851; vers. alemana de G. Beer, en KAUTZSCH E., Apokryphen II. 217 ss.
———, cf. Flemming J.
EPICTETO, *Dissertationes*, ed. H. Schenkl (maior), Leipzig 1916.
s. EPIFANIO, *Opera*, ed. D. Petau PG 41-43, Paris 1858.
———, *Ancoratus und Panarion* I/III, ed. K. Holl GCS [25. 31. 37] 1915-1933.
Epistola episcoporum Hispaniae ad episcopos Franciae, cf. MGH Concilia II. 111-119; PL 101, 1321 ss.
ESCALIGERO J., *Animadversiones in Chronologiam Eusebii*, Lugduni Batavorum 1606.
ESDRAS, cf. Violet B.
ESTOBEO, cf. Stobaeus I.
Euchologium Serapionis, cf. Funk F. X., Didascalia.
EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica*, ed. E. Schwartz [GCS 9, 1-2] 1903-1908.
———, *Contra Marcellum. De Ecclesiastica Theologia*, ed. E. Klostermann [GCS 14] 1906.
———, *Demonstratio Evangelica*, ed. I. A. Heikel [GCS 23] 1913.
———, *Praeparatio Evangelica*, ed. K. Mras I/II [GCS 43, 1-2] 1954-1956.
EUSEBIO DE EMESA, *Discours conservés en latin* I/II, ed. E. M. Buytaert [Spic. Sacr. Lov. fasc. 26-7], Louvain 1953-1957.
EUTROPIO, *De similitudine carnis peccati*, ed. Morin (Études ... 107-150); transcrita en PLS 1, 529-56.
Evangelium Aegyptiorum, Kleine texte 8. Apocrypha II ², ed. E. Klostermann, Bonn 1910.
———, cf. HENNECKE E., Neutestamentl. Apokryphen, ed. 3, pp. 109-117.
Evangelium secundum Mariam, cf. Till W.
Evangelium Nicodemi, cf. *Acta Pilati* vers. ingl. en M. R. JAMES, The Apocryphal New Testament 94 ss.
Evangelium Petri, ed. O. von Gebhardt, Leipzig 1893.
Evangelium secundum Philippum, Das Evang. nach Phil. — Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi: vers. de Schenke, TLZ 84, 1959, 1-26; cf. Leipoldt-Schenke.
Evangelium nach Thomas, edd. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und Yassah ʿAbd Al Masîh, Leiden 1959.
Evangelium Veritatis, edd. M. Malinine - H. Ch. Puech - G. Quispel, Zürich 1956.
EVANS E., *Tertullian's Against Praxeas*, London 1948.
———, *Tertullian's tract on the Prayer*, London 1953.
———, *Tertullian's Treatise on the Incarnation*, London 1956.
Excerpta ex Theodoto, The, ed. R. P. Casey, London 1934.
Extraits de Théodote, ed. F. Sagnard [SCh 23] 1948.

Eynde D. van den, *Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux 1933.

Eznik, *Wider die Sekten*, vers. J. M. Schmid, Wien 1900.

Fabbri E., *Agua y Espíritu.* — Investigación histórica sobre el Cristo vivificante y el bautismo del Señor en los primeros Padres prenicenos (dissert mss. PUG), Roma 1955.

———, *El bautismo de Jesús en el Evangelio de los Hebreos y en el de los Ebionitas*, Rev. Theol. 6, 1956, 36-55.

Fabricius J. A., *Codex apocryphus Novi Testamenti* 2 voll., Hamburgi 1703-1719.

Farges J., *Les Idées Morales et Religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris 1929.

———, *Méthode d'Olympe. Du libre arbitre*, Paris 1929.

Fascher E., *Prophetes*, Giessen 1927.

———, *Anastasis-Resurrectio-Auferstehung*, ZNW 40, 1941, 166-229.

Faustino Luciferiano, *de Trinitate, sive de fide contra Arianos*, ed. Gallandi PL 13, 37-80.

Feder A. L., *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus*, Freiburg i.Br. 1906.

Félix de Urgel, *Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos*, edd. A. C. Vega - A. E. Anspach, El Escorial 1940.

Festugière A. J., *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932.

———, *La composition et l'esprit du de anima de Tertullien*, Rev. Sc. Phil. et Théol. 33, 1949, 129-161.

———, *L'Astrologie et les Sciences occultes*, RHT I., ed. 2, Paris 1950.

———, *Le Dieu cosmique*, RHT II., Paris 1949.

———, *Les Doctrines de l'âme*, RHT III., Paris 1953.

———, *Le Dieu Inconnu et la Gnose*, RHT IV., Paris 1954.

Field F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt* I-II, Oxford 1867-1875.

Filastrio, *Liber de omnibus haeresibus*, PL 12, 1111 ss.; ed. Fr. Marx CSEL 38 1898.

Filolao, cf. H. Diels, Vorsokratiker I., ed. 4, pp. 301-320.

Filon Alejandrino, *Opera quae supersunt*, edd. L. Cohn et P. Wendland I/VI, Berolini 1896-1915; *Indices composuit* I. Leisegang VII 1926-1930.

———, *Quaestiones et Solutiones in Genesin ... Exodum*, ed. J. B. Aucher, Venetiis 1826.

———, *Questions and Answers on Genesis*, vers. Ralph Marcus, London 1953.

———, *Questions and Answers on Exodus*, vers. Ralph Marcus, London 1953.

Finé H., *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Bonn 1958.

Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, ed. K. Ziegler, Leipzig 1907.

———, *Matheseos libri VIII*, edd. W. Kroll - F. Skutsch - K. Ziegler, Leipzig 1897.

FISCHER J. A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* [Bd. 1], München 1954.
FISCHER N., *Der theologische Feuerbegriff bei Clemens von Alexandrien*. (Diss. extr.), Romae 1958.
FITZMYER J. A., art. *Ébionites*, Dict. de Spiritualité IV (fasc. 25), coll. 32-40.
FLEMMING J. - RADERMACHER L., *Das äthiopische Buch Henoch* [GCS 5] 1901.
Flora, carta a, cf. Tolomeo.
FORTIN E. L., *Christianisme et Culture Philosophique au cinquième siècle*, Paris 1959.
FROIDEVAUX L. M., cf. s. Ireneo.
s. FULGENCIO, *ad Trasimundum regem Vandalorum*, ed. Mangeant PL 65, 223-304.
FUNK FR. X., *Patres Apostolici* I-II, Tübingae 1901.
———, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II, Paderbornae 1905.

GALTIER P., *De Incarnatione ac Redemptione*, Parisiis 1926.
———, *Théodore de Mopsueste : sa vraie pensée sur l'Incarnation*. RSR 45, 1957, 161-186. 338-360.
GAUDENCIO DE BRESCIA, *Tractatus XXI*, ed. Glück CSEL 68, 1936 : PL 20, 827 ss.
GEFFCKEN J., *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907.
GERICKE W., *Marcell von Ancyra*, Halle 1940.
GILMORE A., *Christian Baptism*, London 1959.
GINSBURGER M., *Fragmententhargum*, Berlin 1899.
GINZBERG L., *The Legends of the Jews V.*, Philadelphia 1925.s
GOETZ K. G., *Zur Salbung Jesu in Bethanien*, ZNW 4, 1903, 181-185.
GOGUEL M., *Au seuil de l'Évangile. Jean Baptiste*, Paris 1928.
———, *Aux sources de la Tradition Chrétienne*. Mélanges offerts à ..., Neuchâtel Paris 1950.
GOLTZ E. VON DER, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, [TU XII/3] 1894.
GRANT R. M., *The Letter and the Spirit*, London 1957.
———, *Notes on the Gospel of Thomas*, VC 13, 1959, 170-180.
GRANT R. M. - FREEDMAN D. N., *Geheime Worte Jesu. Das Thomas-Evangelium*, Frankfurt am Main 1960.
GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus XX Origenis de libris SS. Scripturarum*, ed. A. C. Vega, El Escorial 1944 : PLS I. 358-472.
———, *De fide orthodoxa* PL 17, 549-568 = PL 20, 31 ss.: 62, 449 ss.: et alias.
s. GREGORIO NAZIANCENO, *The five Theological Orations*, ed. A. J. Mason, Cambridge 1899.
———, *Opera Omnia* in f⁰ : I. *Orationes*, ed. Ch. Clemencet, II. *Epistolae et Carmina*, ed. A. Caillau. Paris 1778. 1840.
s. GREGORIO NISENO, *Opera* PG 44-46.
———, *Catechesis Magna*, ed. L. Méridier, Paris 1908.
———, *Vita Moysis*, ed. J. Daniélou [SCh 1 bis] 1955.
———, *Contra Eunomium* I/II, ed. W. Jaeger, Berlin 1921-1922.
———, *Homiliae in Cantica Canticorum*, ed. H. Langerbeck, Leiden 1960.

Gregorio Palamas, *Défense des saints hésychastes*, ed. J. Meyendorff voll. I-II, Louvain 1959.

s. Gregorio Taumaturgo, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, ed. P. Koetschau, Freiburg 1894.

Gregory T., *Platonismo Medievale*, Roma 1958.

Gressmann H., *Die Sage von der Taufe Jesu un die vorderorientalische Taubengottin*, Archiv für Religionswiss. 20, 1920, 1-40.

Grillmeier A., *Der Logos am Kreuz*, München 1956.

———, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, en Grillmeier-Bacht, das Konzil von Chalkedon I pp. 1-202.

Grobel K., *The Gospel of Truth*, London 1960.

Hahn A. und G. L., *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*[3], Breslau 1897.

Hanson R. P. C., *Allegory and Event*, London 1959.

Hanssens J. M., *La Liturgie d'Hippolyte*. Ses documents — Son titulaire — Ses origines et Son caractère, Roma 1959.

Harl M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958.

Harnack A., *Marcion*. Das Evangelium vom fremden Gott 2. ed. [TU 45] 1924.

———, *Geschichte der altchristlichen Litteratur* I/II, Leipzig 1893.

———, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, voll. 1-2, Leipzig 1897-1904.

———, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 5. *ed.*, Tübingen 1931.

———, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* I/II, [TU 42/3.4] 1918-1919.

Harris R., *Testimonies I-II*, Cambridge 1916-1920.

Harris R. and Mingana A., *The Odes and Psalms of Solomon I-II*, Manchester 1916. 1920.

Hefele C. J. (-Leclercq H), *Histoire des Conciles*, Paris 1906 ss.

Hegemonius, cf. Acta Archelai.

Heinemann I., *Poseidonios' metaphysische Schriften* I-II, Breslau 1921-1928.

———, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932.

Heinze M., *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872.

Hendrix H., *La fête de l'Épiphanie*, (Congrès d'Hist. du Christianisme II. Paris-Amsterdam 1928), pp. 213-228.

Hennecke E., *Neutestamentliche Apokryphen*, 3. ed. Bd. I. Evangelien, Tübingen 1959.

Heracleon valentiniano, *Fragmenta*, edd. Massuet R. PG 7, 1292 B ss.; Stieren A. Sti. Irenaci Opera I. 936 ss.; Hingenfeld A. Ketzcrgeschichte 472 ss.; Voelker W., Quellcn 63 ss.

Hermas, *Pastor*: cf. Patres Apostolici; cf. Dibelius M.

s. Hilario, *Opera* PL 9-10, ed. Maffei-Coustant; CSEL 22. 65, edd. A. Zingerlc, A. Feder.

HILGENFELD A., *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig 1884.
HIPOCRATES PSEUDO = POLLUX J., *Onomasticon*, Francofurti 1608, ed. I. Bekker.
HIPOLITO ROMANO, *Refutatio omnium haeresium*, ed. P. Wendland [GCS 26] 1916.
———, *Contra Noëtum*, ed. P. Nautin [Hippolyte, Contre les Hérésies, Fragment. Étude et Édition critique], Paris 1949.
———, *Ref.* X, 32-34, ed. P. Nautin [Hippolyte et Josipe], Paris 1947.
———, *Kleinere exegetische und homiletische Schriften*, ed. H. Achelis [GCS 1.] 1897.
———, *Kommentar zum Hohenlied*, ed. G. N. Bonwetsch [TU 23/2] 1902.
———, cf. Bonwetsch G. N.
HIPOLITO PSEUDO, *De Pascha Homilia*, ed. P. Nautin [SCh 27] 1950.
Historia Joseph fabri, ed. P. DE LAGARDE, Aegyptiaca (Gottingae 1883) 1-37 ; versión y comento por S. MORENZ (TU 56) 1951.
HOFFMANN G., *Zwei Hymnen der Thomasakten*, ZNW 4, 1903, 273-309.
HOLL K., *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, [TU 26/2] 1899.
HOLTE R., *Logos Spermatikos*, Studia Theol. 12, 1958, 109-168.
HOLZMEISTER U., *Das angenehme Jahr des Herrn*, ZKTh 53, 1929, 272 ss.
HOMERO, *Iliada*, ed. P. Mazon, Paris 1946-1947.
———, *Odisea*, ed. V. Bérard, Paris 1946-1947.
HORACIO, *Opera omnia*, edd. J. C. Jahn - Th. Schmid, Leipzig 1859.
HOUSSIAU A., *La Christologie de s. Irénée*, Louvain 1955.
HUET P. D., *Origeniana*, PG 17, 633-1284.
HUG, art. *Salben*, Pauly-Wissowa 2. serie I/2 col. 1851-1866.

s. IGNACIO ANTIOQUENO, ed. J. B. LIGHTFOOT, Apostolic Fathers II/1-2, London 1885.
———, ed. F. X. FUNK, Patres Apostolici I.
———, Die Briefe des I. v. Antiochia erklärt von W. Bauer [Hndb. z. NT Ergänzungs-Bd.], Tübingen 1920.
s. IRENEO, *Opera*, ed. A. Stieren I/II, Leipzig 1853. [Las citas van siempre según esta edición, que reproduce la numeración de la ed. R. Massuet (Paris 1710)].
———, *Opera*, ed. W. W. Harvey I/II, Cambridge 1857.
———, *Adversus Haereses libb.* I/II, ed. U. Mannucci, Romae 1907.
———, *Adversus Haereses lib. III*, ed. F. Sagnard [SCh 34] 1952.
———, *Adversus Haereses libb. IV/V*, vers. armen., ed. K. Ter-Mekerttschian [TU 35/2] 1910.
———, *Epideixis*, ed. U. Faldati, Roma 1923.
———, ed. J. P. Smith [ACW no. 16], Westminster Maryland 1952.
———, ed. L. M. Froidevaux [SCh vol. 62] 1959.
———, *adv. Haereses* V, 3, 2 (Harvey II. 326, 13) — V, 13, 1 (H. II. 355, 19) con algunos intervalos de 15 y más líneas : apud LIETZMANN H., Der Jenaer Irenaeus-Papirus NGG phil.-hist. Klasse 1912, 292-320. Reeditado en sus Kleine Schriften I. 370-409 [TU Bd. 67].

———, Reynders B., Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus Haereses de Saint Irénée, (voll. I-II), Louvain 1954.

Jamblico, *de anima* [apud I. Stobaei, Antholog. rec. C. Wachsmuth vol. I. 362-85. 454-58], Berlin 1884 ; vers. y comento de Festugière RHT III. 177 ss.
———, *Theologumena Arithmeticae*, ed. V. de Falco, Leipzig 1922.
———, *De communi Mathematica scientia*, ed. N. Festa, Leipzig 1891.
———, *de Mysteriis*, ed. G. Parthey, Berlin 1857 ; ed. Th. Gale, Oxford 1678.
———, *Protréptico*, ed. H. Pistelli, Leipzig 1888.
———, *Vita Pythagorae*, ed. L. Deubner, Leipzig 1937.
James M. R., *The Apocryphal New Testament*, ed. 4, Oxford 1952.
Jannaris A. N., *St. John's Gospel and the Logos*, ZNW 2, 1901, 13-25.
Janssens L., *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, EphThLov 15, 1938, 233-78.
Jaubert A., *Origène. Homélies sur Josué*, [SCh vol. 71] 1960.
s. Jeronimo, *Opera*, ed. D. Vallarsi, PL 22-30. Cito siempre el volumen de PL con la paginación de Vallarsi.
———, *Tractatus in psalmos, in Marci evangelium, Homiliae*, ed. G. Morin CCL 78.
———, *Epistolae*, ed. J. Labourt I/V, Paris 1949-1955.
———, *Epistolae*, ed. I. Hilberg [CSEL 54-56] 1910 ss.
Jonas H., *Gnosis und spätantiker Geist I/II*, Göttingen 1954.
Jordan H., *Armenische Irenaeusfragmente*, [TU 36/3] 1913.
———, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, Leipzig 1902.
Josephus Flavius, *Opera*, recognovit B. Niese, voll. I-VII, Berolini 1887-1895.
Jubileos libro de los, cf. Kautzsch II 39-119.
Justiniano Emp., *Epla. ad Mennam* PG 86, 945 ss. ; = Mansi t. IX. 487 ss.
s. Justino, *Opera*, rec. I. C. Th. Otto [Corpus Apologetarum Christ. saeculi II. vol. I/II], ed. 2., Ienae 1847-1848 ; ed. E. Goodspeed.
———, *Dialogue avec Tryphon*, ed. G. Archambault I/II, Paris 1909.
s. Justino pseudo, *Cohortatio ad Graecos*, rec. Otto [Corpus Apol. Chr. saec. II. vol. III.], ed. 2, Ienae 1849.
Justino Gnóstico, *Fragmenta*, ed. W. Völker, Quellen ... 27-33 ; = Hippol. Ref V, 24, 2-27, 5 (P. Wendland 126, 2-133, 20).

Karpp L., art. *Christennamen*, Reallexikon f. Ant. u. Christ. II, 1945, 1131 s.
Kattenbusch F., *Das apostolische Symbol* I/II, Leipzig 1894-1900.
Kautzsch E., *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des AT.* t. II, Tübingen 1900.
Keim C. Th., *Die Geschichte Jesu von Nazara I-III*, Zürich 1869-1872.
Kelly J. N. D., *Early Christian Doctrines*[2], London 1960.
Kerygma Petri, ed. E. Klostermann [Kleine Texte 3], *Apocrypha* I[2] ; cf. Dobschütz E. von.

KLEBBA E., *Die Anthropologie des hl. Irenaeus*, Münster i.W. 1894.
KLIBANSKY R., cf. PROCLO. in Parmenidem.
KNOPF R., *Die Lehre der Zwölf Apostel. Die Zwei Clemensbriefe* [Handb. z. NT. Erg. Bd., ed. H. Lietzmann], Tübingen 1920.
KNOPF R. - KRUEGER G., *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929.
KOCH HUGO, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926.
Kore Kosmon, cf. *Corpus Hermeticum*.
KOSNETTER J., *Die Taufe Jesu*, Wien 1936.
KRANZ W., *Kosmos*, Philologus 93, 1938, 430-48.
KROLL J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster i.W. 1914.

LABIB P., *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo (vol. I)*, Cairo 1956.
LABRIOLLE P. DE, *Les Sources de l'Histoire du Montanisme*, Fribourg en Suisse 1913.
———, *La Crise Montaniste*, Fribourg en Suisse 1913.
———, *La Réaction païenne*. Étude sur la polémique antichrétienne du I. au VI. siècle, ed. 8, Paris 1942.
———, *Histoire de la littérature latine chrétienne I/II*, ed. 3 (G. Bardy), Paris 1947.
———, *Christianus*, Arch. Lat. Med. Aevi 5, 1929, 85 s.
LACTANCIO, *Divinae Institutiones*, ed. S. Brandt [CSEL 19] 1890.
LAGRANGE M.-J., *Evangile selon s. Luc*[7] Paris 1948.
———, *S. Justin à propos de quelques publications récentes*, Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét. 4, 1914, 5 ss.
———, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931.
LANNE E., *Cherubim et Seraphim*. Essai d'interprétation du ch. X de la Démonstration de s. Irénée, RSR 43 (1955) 524-535.
LARRAÑAGA V., *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento I-II*, Madrid 1943.
LAURENTIN A., *Le Pneuma dans la Doctrine de Philon*, Louvain 1951 [Extrait des EphThLov 1951, XXVII, 390-437].
LAWSON J., *The Biblical Theology of St. Irenaeus*, London 1948.
LEBRETON J., *Histoire du Dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée I/II*, Paris 1927-1928.
———, Mélanges J. L. I-II, Paris 1951-1952.
LECLERCQ H., art. *Embaument*, DAChr IV/2 coll. 2718-23 ; art. *Parfums*, ibid. XIII/2 coll. 1692-95.
LEIPOLDT J. - SCHENKE H.-M., *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi*, Hamburg-Bergstedt 1960.
LEISEGANG H., *Die Gnosis* 3. ed., Leipzig 1941 ; vers. franc., *La Gnose*, Paris 1951.
———, *Pneuma Hagion*. Der Ursprung des Geistbegriffs der synopt. Evangelien aus der griech. Mystik, Leipzig 1922.
LEMM O. VON, *Kleine Koptische Studien*, Bulletin de l'Acad. Impér. des Sc. de St. Pétersbourg 14, 1901, pp. 289-313.

Le Nourry N., *Dissertationes de omnibus Clementis Al. operibus*, PG 9, 795-1484.

Leon Fr. Luis de, *Obras completas castellanas*, BAC 3., ed. 2. de F. García, Madrid 1951.

Lesêtre H., art. *Messie*, Dict. de la Bible IV/1 coll. 1030-40.

———, art. *Onction*, Dict. de la Bible IV/2 coll. 1805 ss.

Lévêque E., cf. M. N. Bouillet, Les Ennéades de Plotin II pp. 625-661.

Levesque E., art. *Huile*, Dict. de la Bible III/1 coll. 775 s.

Liébaert J., *La doctrine christologique de S. Cyrille d Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951.

Liechtenhan R., *Die Offenbarung im Gnosticismus*, Göttingen 1901.

Lieske A., *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster i.W. 1938.

Linder D. G., *Zur Salbung Jesu in Bethanien*, ZNW 4, 1903, 179-181.

Lipsius R. A., *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I/III*, Braunschweig 1883-1890.

———, *Ueber den Ursprung und d. ältesten Gebrauch des Christennamens*, Jenaer Progr. 1873.

Ljungman H., *Das Gesetz erfüllen*, Lund 1954.

Lohmeyer E., *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1937.

Loofs Fr., *Paulus von Samosata* [TU 44/5] 1924.

———, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* [TU 46/2] 1930.

Lucano, *Farsalia* I-II, ed. A. Bourgery, Paris 1926-1929.

Luciano de Samosata, *Opera*, ed. C. Jacobitz I-III, Lipsiae 1904-1909.

Lundstroem S., *Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung* (dis. inaug.), Lund 1943.

———, *Neue Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung*, Lund 1948.

———, *Uebersetzungstechnische Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität*, Lund 1955.

Madoz J., *Herencia literaria del presbítero Eutropio*, Est. Ecl. 16, 1941, 29-54.

———, *Una obra de Félix de Urgel falsamente adjudicada a San Isidoro de Sevilla*, Est. Ecl. 23, 1949, 147-168.

———, *Contrastes y discrepancias entre el « Liber de variis quaestionibus » y san Isidoro de Sevilla*, Est. Ecl. 24, 1950, 435-458.

Magnien V., *Les Mystères d'Éleusis*³, Paris 1950.

Mahé J., *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, Rev. d'histoire ecclés. 2, 1953, 30-40. 469-92.

Maldonado J. de, *Commentarii in Quatuor Evangelistas voll. I-II*, ed. C. Martin, Moguntiae 1853-1854.

Manichäische Homilien, ed. H. J. Polotsky, Stuttgart 1934.

Manichäismus, Texte zum — cf. Adam A.

———, *A Manichaean Psalm — Book, Part II*, ed. C. R. C. Allberry, Stuttgart 1938.

Mansi J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencia-Venecia 1759 ss.

Maran Pr., *Divinitas Dni. N. Jesu Christi, manifesta in Scripturis et Traditione*, Paris 1746.
Marco Aurelio, Emperador, *In semetipsum* libri XII, ed. H. Schenkel, Leipzig 1913.
Mariès L., *Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome*, Mélanges Lebreton I. 381-396.
Marius Victorinus, *Traités Théologiques sur la Trinité*, edd. Henry P.-Hadot P. [SCh 68-69] 1960.
———, Opera, PL 8: *In Eplam ad Ephesios* 1235 A - 1294 D.
Markus R. A., *Pleroma and Fulfilment.* The significance of History in St. Irenaeus' opposition to Gnosticism, VC 8 (1954) 193-224.
Marquardt J., *Römische Staatsverwaltung*, vol. 2, Leipzig 1876.
Marrou H.-I., *L'Évangile de vérité et la diffusion du comput digital dans l'antiquité*, VC 12, 1958, 98 ss.
———, cf. Diogneto.
———, *Recensión de Campenhausen*, Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums, en ThLZ 84, 1959, 361-3.
Martyrium Polycarpi, cf. Funk F. X.; Lightfoot J. B.
Massuet R., *Dissertationes in Irenaei libros*, cf. Irenaeus, ed. Stieren II. 54-355.
Mattingly Harold B., *The Origin of the Name* Christiani, JTS New Ser. IX/1 (1958) 26-37.
Maurer C., *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium*, Zürich 1949.
Mausbach J., *Die Ethik des heil. Augustinus* 2 voll., Freiburg i.Br. 1909.
Méhat A., «*Apocatastase*» [Origène, Clément d'Alexandrie, *Act* 3, 21], VC 10, 1956, 196-214.
s. Meliton, *Fragmenta*, apud Goodspeed E., Die ältesten Apologeten 307-313.
———, *The Homily on the Passion*, ed. Campbell Bonner, London 1940.
s. Metodio, *The Symposium.* A Treatise on Chastity. Translated and Annotated by H. Musurillo [ACW vol. 27], Westminster, Maryl. 1958.
———, *Opera*, ed. G. N. Bouwetsch [GCS 27] 1917.
———, cf. Jahn A.
Meyerdorff J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.
Michaelis W., *Die Apokryphen zum NT*, Bremen 1956.
———, art. μύρον TWb.zNT IV. 807-9.
Milik J. T., *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957.
Minucio Félix M., *Octavius*, ed. J. Martin, Bonnae 1930.
———, cf. Pellegrino M.
Montanismo, cf. Labriolle P. de.
Monumenta Germaniae Historica, Legum Sectio III. Concilia II, pars I. (Concilia aevi carolini I. Pars I.), ed. A. Werminghoff, Hannover-Leipzig 1906.
———, Epistolae Karolini aevi II [Epistolarum tomus IV], ed. E. Duemmler, Berlin 1895.

Morfill W. R.-Charles R. H., *The book of the Secrets of Enoch*, Oxford 1896.

Morin G., *Études, Textes, Découvertes* (*t. I*), Abbaye de Maredsous 1913.

Moore G. F., *Judaism I.*, Cambridge 1927.

Mosheim J. L., *De rebus christianorum ante Constantinum Magnum commentarii*, Helmstadii 1753.

Mras K., *Macrobius' Kommentar zu Ciceros Sommium*, SBPAW, Phil-Hist. Klasse, Berlin 1933 VI.

Mueller A., *Ecclesia-Maria.* Die Einheit Marias und der Kirche², Freiburg Schw. 1955.

Mueller K., *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis*, NGG phil. hist. Klasse 1920 pp. 179-242.

Murmelstein B., *Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1928, 268 ss.

Mussner Fr., *ZOE. Die Anschauung vom « Leben» im vierten Evangelium.* München 1952.

———, *Christus, das All und die Kirche*, Trier 1955.

Musurillo H., cf. s. Metodio.

Nautin P., *Le Dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris 1953.

———, cf., Hipólito Romano.

Neander A., *Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin 1818.

Nemeshegyi P., *La paternité de Dieu chez Origène*, Paris 1960.

Nemesio de Emesa, *De natura hominis*, PG 40, 504-817.

Nestle Eb., *Der süsse Geruch als Erweis des Geistes*, ZNW 4, 1903, 272.

Nicetas de Heraclea, cf. Corderius Balth.

Nikolasch Fr., *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter* (Diss. mss.), Roma 1961.

Novaciano, *Treatise on the Trinity*, ed. W. Y. Fausset, Cambridge 1909.

Numenio, *Numenius van Apamea. — Uitgabe der Fragmenten door E. A. Leemans*, Bruxelles 1937.

Nyberg H. S., *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, Journ. Asiat., juillet-sept. 1931 pp. 31-36.

Odae Salomonis, cf. Harris R.

Olimpiodoro, *In Platonis Phaedonem commentaria*, ed. W. Norvin, Teubner 1913.

s. Optato Milevitano, *Contra Parmenianum donatistam*, ed. Ziwsa [CSEL XXVI] 1893.

Oracula Chaldaica, ed. W. Kroll. Breslau 1894.

Oracula Sibyllina, ed. J. Geffcken [GCS Bd. 8] 1902.

Origenes, *Opera*, ed. de la Rue PG 11-17 ; edd. Koetschan, Preuschen, Baehrens, Klostermann ... GCS.

———, *Commentaires Inédits des Psaumes*, ed. R. Cadiou, Paris 1936.

———, *Entretien d'Origène avec Héraclide et les Évêque ses collègues sur le Père, le Fils et l'Ame*, ed. J. Scherer, Le Caire 1949.

———, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. III. 5-V. 7*, ed. J. Scherer, Le Caire 1957.
———, *The Philocalia*, ed. J. A. Robinson, Cambridge 1893.
———, *Contra Celsum*, cf. Chadwick H.
———, *Selecta in Psalmos* PG 12.
ORIGENES-RUFINO, *Comment. in Epl. ad Romanos* PG 14.
OSBORN E. F., *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957.
OTTO I. C. TH. DE, *Corpus apologetarum christianorum saec. II* (voll. I/IX), Ienae 1847-1872.
OVIDIO, *Opera*, edd. R. Ehwald-R. Merkel (vol. 1-3), Lipsiae 1909-1911.

s. PANFILO, *Apologia pro Origene*, PG 17, 521-616.
Passio s. Perpetuae, cf. Knopf R.-Krüger G.
Patres Apostolici, ed. F. X. Funk I/II, Tübingen 1901 ; ed. K. Bihlmeyer, Tübingen 1922.
PAULINO DE AQUILEYA, *Contra Felicem Urgelitanum libri tres*, PL 99, 343-468.
PEARSON J., *An Exposition of the Creed*, 6. ed. E. Burton, Oxford 1870.
PEASE A. STANLEY, *M.T. Ciceronis de natura deorum* voll. *I-II*, Cambridge Mass. 1955-1958.
PELLEGRINO M., *M. Minucii Felicis Octavius.* Introduzione e Commento, Torino 1947.
PÉPIN J., « *Primitiae Spiritus* » : *Remarques sur une citation paulinienne des Confessions de saint Augustin*, Rev. de l'Hist. des Religions 140, 1951, 155-201.
PETAU D., *Dogmata Theologica I/VII*, Paris 1865-1867.
PETERSON E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom 1959.
PFAETTISCH I. M., *Christus und Sokrates bei Justin*, ThQ 90, 1908, 503 ss.
Pistis Sophia, vers. C. Schmidt [GCS 13] 1905.
PLATON, *Opera*, ed. J. Burnet I/V, Oxford 1899-1906.
PLINIO EL VIEJO, *Naturalis Historia*, ed. Mayhoff, Lipsiae 1897.
PLOEG J. VAN DER, *Les manuscrits du Désert de Juda. Études et découvertes récentes*, Bibl. Orient. XI/5, 1954, 145-160.
PLOTINO, *Opera*, edd. F. Creuzer-H. Moser, Paris 1855.
———, *Opera*, (I-II) : Porphyrii Vita Plotini, Enneades edd. P. Henry-H. R. Schwyzer, Paris-Bruxelles 1951-1959.
———, *Les Sources de Plotin* [Entretiens sur l'Antiquité classique tome V], Vandoeuvres 1960.
PLUMPE J. C., *Mater Ecclesia.* An inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity, Washington 1943.
PLUTARCO, *Amatorius*, ed. G. N. Bernardakis (Plut., *Moralia* t. IV), Lipsiae 1892.
POHLENZ M., *Vom Zorne Gottes*, Göttingen 1909.
———, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, NGG phil.-hist. Klasse NF III/6 1939.
———, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, AGWG III Folge/26 1940.

———, *Klemens von Alexandreia und sein hellenistisches Christentum*, NGG 1943, p. 103 ss.
———, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung I/II*, Göttingen 1948-1949.
Polotsky H. J., *Manichäische Homilien*, Stuttgart 1934.
Porfirio, *De abstinentia ab esu animalium*, ed. A. Nauck [Porphyrii ... opuscula selecta 83-270], Leipzig 1886.
———, *Carta a Marcela*, ed. A. Nauck [Opuscula Selecta 271-297].
———, *Carta a Anebón* [Hermetica IV. ed. Scott-Ferguson].
———, *De informatione Embryonis*, ed. K. Kalbfleisch, (Anhang zu den APAW 33-62), Berlin 1895.
———, *De informatione Embryonis* : vers. y notas de Festugière RHT III. 265-302.
———, *De regressu animae*, ed. J. Bidez [*Vie de Porphyre* 24*-41*], Gand 1913.
———, *Gegen die Christen*, 15 *Bücher Zeugnisse, Fragmente und Referate*, ed. A. Harnack, APAW 1916/1.
———, *Quaestionum homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, ed. H. Schrader, Berlin 1880-1882.
———, *Qu. hom. ad Odysseam pert. rel.*, ed. H. Schrader, Berlin 1890.
———, *Vita Plotini*, cf. Plotino.
Prat F., *La théologie de Saint Paul* voll. I-II, Paris 1927-1929.
Prestige G. L., *God in patristic thought*, London 1936 ; vers. franc. *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955.
Preuschen E., *Zwei gnostische Hymnen*, Giessen 1904.
———, *Die Salbung Jesu in Bethanien*, ZNW 3, 1902, 252 s. ; cf. 4, 1903, 88.
Prisciliano, *Quae supersunt*, ed. G. Scheps [CSEL XVIII] 1889.
Priscilianista anónimo (Instancio?), *de Trinitate fidei catholicae*, ed. G. Morin, Études 151-205.
Proclo, *Commentarium in Parmenidem*, [Plato Latinus vol. III], edd. R. Klibansky et C. Labowsky, Londres 1953.
s. Prospero de Aquitania, *Opera*, ed. Le Brun des Marettes-D. Mangeant PL 45. 51.
Protoevangelium Jacobi, ed. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2. ed., Leipzig 1876 pp. 1-50.
Psalmi Salomonis, cf. Harris R.
Puech A., *Les Apologistes grecs du 2e siècle de notre ère*, Paris 1912.
———, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris 1903.
Puech H.-Ch., *Der Begriff der Erlösung im Manichaeismus*, Eranos-Jahrbuch 1936 pp. 183-286.
———, *Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène*, Mélanges Cumont pp. 935-962.
———, *Numénius d'Apamée et les Théologies orientales au second siècle*, Mélanges Bidez pp. 745-778.
———, *Origène et l'exégèse trinitaire du Psaume* 50. 12-14, Mélanges Goguel pp. 180-94.
———, *Le Manichéisme. Son Fondateur. Sa Doctrine*, Paris 1949.

———, *Temps Histoire et Mythe dans le Christianisme des premiers siècles* [Proceedings of the 7th congress for the History of Religions, Amsterdam 1950], pp. 33-52.

———, *La Gnose et le Temps*. Eranos-Jahrbuch 1951 XX (1952) 57-113.

———, *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Égypte* 19. 42-4 [Encyclopédie Française Tome XIX]. Paris 1957.

Puech H. Ch. - Hadot P., *L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le Commentaire de s. Ambroise sur l'Évangile de S. Luc*, VC 13, 1959, 204-234.

Puech H. Ch. - Quispel G., *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, VC 8 (1954) 1-51.

———, *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*. VC 9/2 (1955) 65-102.

Quatember Fr., *Die Christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Wien 1946.

Quecke H., *Eine weitere Seite der koptisch-gnosticher « Abhandlung über den Ursprung der Welt»*, Le Muséon 72, 1959, 349-353.

Quispel G., *La conception de l'homme dans la gnose Valentinienne*, Eranos-Jahrbuch XV 1947 pp. 249-286.

———, *L'homme gnostique. La doctrine de Basilide*, Eranos-Jahrbuch XVI 1948, 89 ss.

———, *L'inscription de Flavia Sophé*, Mélanges J. de Ghellinck I. 201 ss.

———, *Philo und altchristliche Häresie*, Theologische Zeitschrift 1949, 429-36.

———, *Das Hebräerevangelium im gnostischen Evangelium nach Maria*, VC 11, 1957, 139-144.

———, *L'Evangile selon Thomas et le Diatessaron*, VC 13, 1959, 87-117.

———, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951.

Rackl M., *Die Christologie des Heil. Ignatius von Antiochien*, Freiburg im Breisgau 1914.

Recheis A., *Engel Tod und Seelenreise*, Roma 1958.

Redepenning E. R., *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre* I/II, Bonn 1841-1846.

Reinhardt K., *Poseidonios*, München 1921.

———, *Kosmos und Sympathie*, München 1926.

Reitzenstein R., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.

———, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, ed. 3, Leipzig 1927.

———, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig 1929.

Reitzenstein R. - Schaeder H. H., *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926.

Resch A., *Agrapha* [TU Bd. 30/3-4] 1906.

———, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien* [TU Bd. 10] 1896-1897.

Reuss J., *Matthaeus-Kommentare aus der griechischen Kirche* [TU 61] 1957.

Riedmatten H. de, *Les Actes du procès de Paul de Samosate*, Fribourg en Suisse 1952.

Robinson J. A., *The « Apostolic Anaphora» and the Prayer of St. Polycarp*, JTS 21, 1920, 97-108.
———, *The Doxology in the Prayer of St. Polycarp*, JTS 24, 1923, 141-144.
———, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, London 1928.
Ropes J. H., *Die Sprüche Jesu* [TU XIV/2] 1896.
Roques R., *L'univers dionysien*, Paris 1954.
Routh M. J., *Reliquiae Sacrae*², Oxford 1846 ss.
Rudolph K., *Die Mandäer* I-II, Göttingen 1960-1961.
Ruesch Th., *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist*, Zürich 1953.
Runze G., *Das Zeichen des Menschensohnes und der Doppelsinn des Jonaszeichens*, Berlin 1897.

Sagnard F. M., *La Gnose Valentinienne et le Têmoignage de S. Irênée*, Paris 1947.
———, *Extraits de Théodote* [SCh vol. 23], 1948.
Samain P., *L'accusation de Magie contre le Christ*, EphThLov 15, 1938, 449-490.
Santos A. de, *Los Evangelios apócrifos*, Madrid 1956.
Saumaise Cl., *Notae et Animadversiones in Epictetum et Simplicium*, Lugduni Batavorum 1640.
Scarpat G., *Tertulliano. Adversus Praxean*, Torino 1959.
Schaeder H. H., *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Leipzig 1927.
———, cf. Reitzenstein R. - Schaeder H. H.
Schenke H.-M., *Das Wesen der Archonten*, TLZ 83, 1958, 661-70.
———, *Die fehlenden Seiten des sog. Evangeliums der Wahrheit*, TLZ 83, 1958, 497-500.
———, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen 1959.
———, cf. Leipoldt-Schenke.
Schlier H., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen 1929.
———. *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen 1930.
———, art. ἔλαιον TWb.zNT II. 468-70.
Schluetz K., *Isaias* 11, 2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) *in den Ersten Vier christlichen Jahrhunderten*, Münster i.W. 1932.
Schmidt C., *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem codex Brucianus herausgegeben* [TU 8/1-2] 1892.
———, *Koptisch-Gnostische Schriften I. Bd. Die Pistis Sophia — Die Beiden Bücher des Jeu — Unbekanntes altgnostisches Werk* [GCS Bd. 13], 1905.
———, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum* [TU 20/4] 1901.
———, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngen nach der Auferstehung* [TU Bd. 43] 1919 = *Epistola Apostolorum.*
———, *Studien zu den Pseudo-Clementinen* [TU 46/1] 1929.
Schmidt J., *Joh.* 1, 13, Bibl. Zeitschrift NF 1, 1957, 118 ss.
Schmithals W., *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1956.
Schneemelcher W., cf. Hennecke E.³

Schoeps H.-J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949.

———, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950.

———, *Urgemeinde Judenchristentum Gnosis*, Tübingen 1956.

Scholem G. G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, London 1955; vers. franc. *Les Grands Courants de la Mystique Juive*, Paris 1950.

Schuerer E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I-III⁴ Leipzig, 1901. 1907. 1909.

Schuessler W., *Ist der zweite Klemensbrief ein einheitliches Ganzes?* Zeitschr. für Kirch. Gesch. 28, 1907, 1-13.

Schwartz E., *Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener*, SBAW, Phil.-Hist. Klasse, München 1927.

———, *Johannes und Kerinth*, ZNW 15, 1914, 210 ss.

Seeberg E., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3. ed. I-II, Leipzig-Erlangen 1920-1923.

Seibel W., *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München 1958.

Seneca L. A., *Epistulae Morales*, ed. A. Beltrami I/II, Roma 1931.

Severo Alejandrino, *De ritibus baptismi*, ed. G. Fabricius Boder, Antuerpiae 1572.

Sinesio, *Opera*, ed. D. Petau, Paris 1622, PG 66.

———, *Hymni et Opuscula I/II*, ed. N. Terzaghi, Roma 1944.

Siniscalco P., *I significati di restituere e restitutio in Tertuliano*, Torino 1959.

Smith J., cf. s. Ireneo, Epideixis.

Smulders P., *A Quotation of Philo in Irenaeus*, VC 12, 1958, 154-156.

Socrates, *Historia Ecclesiastica*, PG 67, 33-842.

Sophia Jesu Christi, cf. Till W.

Spanneut M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957.

Spicq C., *Les epîtres Pastorales*, Paris 1947.

———, Ἐπιποθεῖν *désirer ou chérir?* Rev. Bibl. 64, 1957, 185-95.

Spitta Fr., *Beiträge zur Erklärung der Synoptiker ... 4. Die Taube bei der Taufe Jesu*, ZNW 5, 1904, 316-323.

Staab K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster i.W. 1933.

Stachowiak L. R., *Chrestotes*, Freiburg Schweiz 1957.

Staerk W., *Soter*, Gütersloh 1933.

———, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen* (= Soter II), Stuttgart 1938.

Statius P. Papinius, *Opera*, I-III, ed. A. Klotz, Lipsiae 1908-1926.

Stein L., *Die Psychologie der Stoa*, Berlin 1886.

Steindorff G., *Die Apokalypse des Elias* [TU XVII/3 a] 1899.

Stieren A., *s. Irenaei quae supersunt omnia vol. II. Apparatus ad opera s. Irenaei*, Lipsiae 1853.

———, cf. s. Ireneo.

Stobaeus I., *Anthologium I/III*, edd. C. Wachsmuth et O. Hense, Berolini 1884-1894.

———, *Hermetica*: Cf. Corpus Hermeticum, edd. Nock-Festugière III/IV.

Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. I. von Arnim I/III, Leipzig 1903 ; *Indices*, ed. M. Adler, Leipzig 1924.
Stolz A., *De Sacramentis*, Freiburg i.Br. 1943.
Straaten M. van, *Panétius. Sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments* (tesis), Amsterdam 1946.
Strack H. L. - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* voll. *I-IV*, München 1922-1928.
Strecker G., *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* [TU 70] 1958.
Suehling Fr., *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, Freiburg i.Br. 1930.
Suetonio, *De Vita Caesarum*, Lipsiae 1908 ; sec. C. L. Roth, Lipsiae 1877.
Sullivan Fr. A., *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Romae 1956.
Sullivan P. J., *Trinitarian Analogies in St. Clement of Romae and St. Ignatius of Antioch* (extract. Diss. PUG), Woodstock, Maryl. 1957.

Taciano, *Oratio ad Graecos*, ed. E. Schwartz [TU Bd. IV/1] 1888 ; cf. Goodspeed E. J.
Tacito, *Annales*, ed. H. Goelzer, Paris 1938-1947.
Taylor V., *The Names of Jesus*, London 1953.
———, *The Gospel according to St. Mark*, London 1957.
Targumim, cf. Ginsburger M.
Teodoreto de Ciro, *Thérapeutique des maladies helléniques* voll. I-II, ed. P. Canivet [SCh 57] 1958.
Teodoro Mopsuesteno, *Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli* CSCO 62, ed. J.-M. Vosté, O. P., Parisiis 1940 : *Comm. in Evang. Ioh. Apost.* CSCO 63 interpretatus est J.-M. Vosté, O. P., Lovanii 1940.
———, *Les Homélies Catéchétiques*, reproduction phototypique du Ms. Mingana syr. 561, traduction, introduction, index par R. Tonneau, O. P. en collab. avec R. Devreesse [Studi e Testi 145], Città del Vaticano 1949.
Teodosio, *De situ terrae sanctae*, ed. Geyer [CSEL 39 pp. 137-150] 1898.
Teofilacto, *Comentario a san Juan*, PG 123-124.
s. Teofilo de Antioquia, ed. I. C. Th. Otto [Corpus Apologetarum VIII] Ienae 1861 ; ed. G. Bardy [SCh vol. 20] 1948.
Tertuliano, *Opera* CCL I/II.
———, *De oratione*, ed. E. Evans, London 1953.
———, *De oratione. De Virginibus velandis*, ed. G. F. Dierkes, Utrecht 1956.
———, *adversus Praxean*, ed. E. Evans, London 1948.
———, *adversus Marcionem*, ed. Aem. Kroymann [CSEL 47] 1906.
———, *adversus Valentinianos*, ed. Aem. Kroymann [CSEL 47] 1906.
———, *de Anima*, ed. y comento de J. H. Waszink, Amsterdam 1947.
———, *Adversus Hermogenem Liber*, ed. J. H. Waszink, Utrecht 1956.
———, *The Treatise Against Hermogenes*, translated and annotated by J. H. Waszink [ACW 24], London 1956.
———, *De baptismo*, ed. R. F. Refoulé [SCh 35] 1952.
———, *Ad Scapulam*, ed. A. Quacquarelli, Roma 1957.
Tertuliano pseudo, *adversus omnes haereses*, ed. Aem. Kroymann [CSEL 47] 1906.

Testamenta XII Patriarcharum, cf. Charles R. H.
Theiler W., *Die chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Schr. d. Königsberg. Gel. Ges. XVIII 1, Halle 1942.
Thomassin L., *Dogmata Theologica I/VII*, Paris 1864-1872.
Tibiletti C., *Q. S. F. Tertulliani de Testimonio animae*. Introduzionc, testo e commento, Torino 1959.
Till W. C., *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 8502 [TU 60] 1955.
———, *Bemerkungen zur Erstausgabe des Evangelium Veritatis*, Orientalia 27, 1958, 269-286.
———, *Evangelium Veritatis*, ZNW 50, 1959, 165-185.
———, *Die Kairener Seiten des Evangeliums der Wahrheit*. Orientalia 28, 1959, 170-185.
Tisserant E., cf. *Ascension d'Isaïe*.
Toledo F. de, *In sacrosanctum Ioannis Evangelium commentarii*, Romae 1590.
———, *Commentarii in prima XII capita Sacros. Jesu Christi Domini Nostri Evangelii secundum Lucam*, Venetiis 1600.
Tolomeo valentiniano, *Lettre à Flora*, ed. G. Quispel [SCh vol. 24] 1949.
Torr Cecil, art. *Navis*, Daremberg-Saglio IV/I pp. 24-40.
Traditio Apostolica, cf. *Didascaliae Apostolorum. Fragmenta Veronensia latina*, ed. E. Hauler, Fasc. prior, Lipsiae 1900.
Treitel L., *Gesamte Theologie und Philosophie Philo's von Alexandria*, Berlin 1923.
Tria L., *De similitudine carnis peccati. Il suo autore e la sua teologia*, Romae 1936.
Tschipke Th., *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit ... Lehre des hl. Thomas von Aquin*. Freiburg i.Br. 1940.
Turner C. H., *A Primitive edition of the Apostolic Constitutions and Canons*, JTS 15, 1914, 53-65.
———. *Notes on the Apostolic Constitutions*, JTS 16, 1915, 54-61.
Tyrer J. W., *The Prayer of St. Polycarp and its Concluding Doxology*, JTS 23, 1922, 390-91.

Unnik C. van, *Evangelien aus dem Nilsand*. Frankfurt am Main 1960.
Usener H., *Das Weihnachtsfest I.*, Bonn 1889.

Vaillant A., *Le livre des Secrets d'Hénoch*, Paris 1952.
Verbeke G., *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à s. Augustin*, Paris 1945.
Verhoeven Th. L., *Studiën over Tertullianus' Adversus Praxean*, voornamelijk betrekking hebbende op Monarchia, Oikonomia, Probola in verband met de Triniteit (diss. inaug. Utrecht), Amsterdam 1948.
Vettius Valens, *Anthologiarum libri*, ed. W. Kroll, Berlin 1908.
———, CCAG tom V/2, Bruxelles 1906.
Vigilio Tapsense, *Adversus Eutychetem*, PL 62, 95-154, ed. Chifflet.
Vigilio pseudo, *Contra Varimadum Arianum*. PL 62, 351-434.

VIOLET B., *Das vierte Buch Esra* (Esraapokalypse), [GCS voll. 18, 32] 1910. 1924.

VIRGILIO MARON, *Opera*, edd. Ribbeck - W. Janell, Leipzig 1930.

VOELKER W., *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932.

———, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931.

———, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien* [TU Bd. 49/1] 1939.

———, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* [TU Bd. 57] 1952.

———, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.

VOLTER D., *Die Taufe Jesu durch Johannes*, Nieuw Theologisch Tijdschrift 1917, 55 s.

VOLLERS K., *Die Symbolik des Mash in den semitischen Sprachen*, Archiv für Rel. Wiss. 8, 1905, 97-103.

VOLZ P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*[2], Tübingen 1934.

WAGENMANN J., *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten*, Giessen 1926.

WAITZ H., *Das Evangelium der XII Apostel*, ZNW 12, 1912, 338-348 ; 14, 1913, 38-64. 117-132.

WALDSCHMIDT E. - LENTZ W., *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, APAW phil.-hist. Klasse Nr. 4, Berlin 1926.

WASZINK J. H., cf. TERTULLIANO.

WEBER F., *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, ed. 2 (F. Delitzsch - G. Schnedermann), Leipzig 1897.

WEBER S., *Zum armenischen Text der Epideixis des hl. Irenäus*, ThQ 91, 1909, 559-73 ; 93, 1911, 162-63.

WEIGL E., *Die Heilslehre des hl. Cyril von Alexandrien*, Mainz 1905.

———, *Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius*, Paderborn 1914.

WEISS J., *Das älteste Evangelium*, Göttingen 1903.

WEISWURM ALCUIN A., *The Nature of Human Knowledge according to s. Gregory of Nyssa* (diss.), Washington 1952.

WELTE B., *Die postbaptismale Salbung*, Freiburg im Breisgau 1939.

WENDLAND P., *Quaestiones Musonianae*, Berlin 1886.

———, *Die hellenistisch=römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen 1912.

WERNER M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern 1941.

WESSELY K., *Die griechischen Lehnwörter der Sahidischen und Boheirischen Psalmenversion*, Wien 1910.

WESTCOTT BR. F., *The Epistle to the Hebrews*, London 1892.

WETTER G. P., *Charis. — Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums*, Leipzig 1913.

———, *Phôs. — Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus*, Uppsala 1915.

WHITE R. E. O., *The Baptism of Jesus* [apud Gilmore A., Christian Baptism] 84-98.

WILSON R. McL., *The Gnostic Problem*, London 1958.

Widengren G., *The Ascension of the apostle and the Heavenly book*, Uppsala 1950.
———, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean religion*, Uppsala 1945.
———, *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, Uppsala 1946.
Windisch H., *Der Barnabasbrief*, Tübingen 1920.
———, *Der Hebräerbrief*, Tübingen 1913.
———, *Jesus und der Geist nach der synopt. Ueberlieferung* [Studies in Early Christianity, presented to F. C. Porter and B. W. Bacon], 1928, 208-36.
Wingren G., *Man and the Incarnation*, Edinburgh 1959.
Woelfl K., *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*, Roma 1960.
Wolf J. C., *Curae philologicae et criticae I/V*, Basileae 1741.
Wolfson H. A., *Philo I/II*², Cambridge (Mass.) 1948.
Witt R. E., *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937.

Zahn Th., *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons* I/II, Erlangen 1888-1892.
———, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons I-X*, Erlangen 1881 - Leipzig 1929.
———, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873.
Zeller E., *Die Philosophie der Griechen*. 6. ed., Leipzig 1920 ; III/1 ed. 4., Leipzig 1909.
Ziegler J., *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, Münster 1937.

INDICE DE ESCRITURA

Proverbia

Cantica Canticorum

Sapientia

Ecclesiasticus

Isaias

Jeremias

Threni

Ezechiel

Daniel

Osee

Joel

Michaeas

Nahum

Habacuc

Zacharias

Matthaeus

Actus Apostolorum

ad Romanos

Prima ad Corinthios

Secunda ad Corinthios

ad Galatas

ad Ephesios

ad Philippenses

ad Colossenses

INDICE DE AUTORES

INDICE DE MATERIAS Y TERMINOS TECNICOS



